THE MARRIAGE OF İBRAHİM PASHA (CA. 1495–1536)
The rise of Sultan Süleyman's favorite to the grand vizierate and the politics of the elites in the early sixteenth-century Ottoman Empire*

Among all the colorful public personalities gracing the Süleymanic era (1520–1566), İbrahim Pasha, known as "*makbul* [favorite] and *maktul* [executed]," stands out as a particularly intriguing figure. In 1523 this childhood friend, favorite, and slave of Sultan Süleyman was most irregularly promoted to the highest office in the empire, the grand vizierate, directly from the sultan's personal service, without having had any experience in government. For the following thirteen years, with the enormous power and authority that he assumed, Grand Vizier İbrahim Pasha ruled the empire like a second sultan. As the sultan's chief advisor and commander, İbrahim Pasha not only was single-

Ebru Turan, Fordham University, History Department, Bronx, NY 10458, USA
turan@fordham.edu

* An earlier version of this article was presented as a paper at a workshop at the Institute for Historical Studies at the University of Texas at Austin in November 2008. I am very grateful to all participants in that meeting for their insightful comments and reflections. Thanks also to Tijana Krstic for her excellent suggestions. I dedicate this article to the memory of Professor M. Tayyip Gökbilgin (1907-1981), whose work on İbrahim Pasha made it possible for me to write this essay. Unless otherwise noted, all translations are mine.

Turcica, 41, 2009, p. 3-36. doi: 10.2143/TURC.41.0.2049287

handedly in charge of the political and military administration of the empire but also acted as the sultan's alter ego and absolute representative in public. In this way İbrahim Pasha played a pivotal role in the promotion of the Ottoman sultan's image as the world ruler and in the consolidation of Ottoman claims to universal sovereignty both within and beyond the empire's borders — two crucial developments that defined the Ottoman Empire for centuries to come. İbrahim Pasha's career abruptly ended one night in March 1536, when he was mysteriously executed in the imperial palace on the orders of his beloved sultan.[1]

Although he presided over one of the most celebrated eras in early modern Ottoman history, İbrahim Pasha remains one of the least known Ottoman grand viziers.[2] The years preceding his elevation to the grand vizierate are particularly obscure. References to the pasha's origins, enslavement, and meeting with Süleyman found in secondary literature are inconsistent, blended with rumor and speculation, and not always supported by historical evidence.[3] In addition, the identity of İbrahim Pasha's wife has been the subject of an ongoing controversy : although historians generally tend to hold that the pasha was married to one of Süleyman's sisters, no evidence has been discovered to prove it. In this article my aim is first to reexamine the biographical information on

[1] Gülru Necipoğlu, " Süleyman the Magnificent and the Representation of Power in the Context of Ottoman-Habsburg-Papal Rivalry, " *Art Bulletin* 71 (1989) : 401-427 ; Necipoğlu, " A Kanun for the State, a Canon for the Arts : Conceptualizing the Classical Synthesis of Ottoman Art and Architecture, " in *Soliman le Magnifique et son temps,* ed. G. Veinstein (Paris : La Documentation Française, 1992), 195–216 ; Cornell Fleischer, " The Lawgiver as Messiah : The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman, " in Veinstein, *Soliman le Magnifique et son temps,* 159–177 ; Ebru Turan, " The Sultan's Favorite : İbrahim Pasha and the Making of the Ottoman Universal Sovereignty " (Ph.D. diss., University of Chicago, 2007).

[2] Two studies became standard accounts on İbrahim Pasha in the twentieth century : Hester Donaldson Jenkins, *İbrahim Pasha, Grandvizir of Suleiman the Magnificent* (New York : Columbia University Press, 1911) ; Tayyip Gökbilgin, " İbrâhim Paşa, " *İslâm Ansiklopedisi* (hereafter İA).

[3] For the traditions on İbrahim Pasha's origins, see Joseph Hammer-Purgstall, *Geschichte des osmanischen Reiches,* 10 vols. (Pest : C. A. Hartleben, 1827), 3 : 32 ; Nicolae Iorga, *Geschichte des osmanischen Reiches,* 5 vols. (Gotha : F. A. Perthes, 1908), 2 : 347-349 ; Jenkins, *İbrahim Pasha,* 18–19 ; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi,* 4 vols. (Ankara : Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1947), 2 : 343–348 ; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi* (İstanbul, 1948), 2 : 93–99 ; Gökbilgin, " İbrâhim Paşa " ; Roger Bigelow Merriman, *Suleiman the Magnificent, 1520–1566* (New York : Cooper Square, 1966), 76-77 ; J. M. Rogers and R. M. Ward, *Süleyman the Magnificent* (London : Trustees of the British Museum, 1988), 9-11.

İbrahim Pasha as well as the debate on the identity of his wife in light of new Venetian and Ottoman documents, and then to explore the political meaning of the pasha's marriage in the context of his unconventional rise to the grand vizierate.

I contend that the pasha's swift promotion to the highest office in the empire was not a whimsical act on the part of a young sultan simply seeking to advance his favorite. Indeed, his ascension to the political stage must be understood within the matrix of the long-term political, institutional, and social developments that transpired in the empire following the conquest of Constantinople in 1453. Here the formation of an imperial center in Constantinople and the making of a new elite that derived its power from and justified its existence with the political, military, fiscal, and judicial institutions at the city were most significant. The relations between this imperial elite and the dynasty — ranging from mutual dependency to cooperation to tension to open conflict — set the parameters of Ottoman politics in the late fifteenth and early sixteenth centuries. Through an analysis of the marriage arrangements between the elite and the Ottoman dynasty in this period, I will delineate the intricate web of interactions between the sultans and their officials. By discussing the ways in which the Ottoman elite contributed to the process of centralization, gained a distinct group consciousness through professionalization, and cultivated the means to reproduce itself politically as well as socially, I will demonstrate that the Ottoman elite after the conquest gradually increased its collective control over the monarchy at the expense of the dynasty. In this context, Süleyman's elevation of his slave from nothingness to the top of the empire was a carefully conceived and staged political act that aimed to harness the elite and establish the personal supremacy of the sultan in Ottoman polity. As my interpretation of İbrahim Pasha's marriage will show, however, Süleyman's intentions to elevate his own standing through his slave were contested both in political and in social spheres.

İBRAHİM PASHA'S ORIGINS AND EARLY YEARS

İbrahim Pasha was born a Venetian subject about 1495 in Parga, a small port on the northwestern coast of Greece.[4] Originally, he probably

[4] Parga came under Venetian control in 1401 ; see Donald M. NICOL, *The Despotate*

spoke a Slavic dialect; sources mention that during the peace negotiations with the Habsburgs in 1533 he conversed in his mother tongue with Ferdinand I's representative Jerome of Zara, who was a Croatian.[5] Given that Epirus — the region in northwestern Greece where Parga is located — was invaded and dominated throughout the late Middle Ages by different Greek, Italian, Albanian, and Serbian peoples, this should not come as a surprise.[6] Very little is known of İbrahim's natural family, except that his father was a sailor or fisherman of very humble means.[7] After his rise to the grand vizierate, İbrahim brought his parents and two brothers to Istanbul. His family converted to Islam, and his father, who then assumed the Muslim name Yunus, ascended to the ranks of the military elite by becoming a governor in Epirus.[8]

According to one tradition, İbrahim was captured as a young boy by Turkish corsairs and then was sold to a widow in Manisa, who educated him and taught him to play a musical instrument resembling the violin. When Prince Süleyman arrived in Manisa as governor, he met İbrahim and, charmed by his musical as well as other talents, took him into his princely household.[9] According to another tradition, İbrahim was seized during the reign of Sultan Bayezid (1481–1512) in a raid by İskender Pasha, the Ottoman governor of Bosnia, who later presented him to Prince Süleyman.[10] Although the first story cannot be traced beyond the nineteenth-century historian Hammer's Ottoman history, the second one can be found in a contemporary account, namely the *Historia* of the famous sixteenth-century Italian historian Paolo Giovio (1483–

of Epiros (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 184; JENKINS, *İbrahim Pasha,* 18; GÖKBİLGİN, "İbrâhim Paşa."

[5] Kenneth MEYER SETTON, *The Papacy and the Levant, 1204–1571*, 4 vols (Philadelphia: American Philosophical Society, 1976), 3: 383. Venetian sources indicate that the pasha could also speak Greek and Albanian, see Marino SANUDO, *I diarii*, 58 vols., eds. Rinaldo Fulin, Federico Stefani, Nicolò Barozzi, Guglielmo Berchet, Marco Allegri (Venezia, 1879-1903), vol. 41, col. 535 (hereafter Sanudo).

[6] NICOL, *Despotate of Epiros,* 217; Timothy E. GREGORY, "Epiros," in *The Oxford Dictionary of Byzantium* (New York: Oxford University Press, 1991).

[7] JENKINS, *İbrahim Pasha,* 18.

[8] GÖKBİLGİN, "İbrâhim Paşa"; Ömer Luṭfi BARKAN and Ekrem Hakkı AYVERDI, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 953 (1546) Târîhli* (İstanbul, 1970), 437.

[9] Different versions of this tradition can be found in HAMMER, *Geschichte des osmanischen Reiches,* 3:32; JENKINS, *İbrahim Pasha,* 18; GÖKBİLGİN, "İbrâhim Paşa"; MERRIMAN, *Suleiman the Magnificent,* 76; ROGERS and WARD, *Süleyman the Magnificent,* 9.

[10] GÖKBİLGİN, "İbrâhim Paşa"; İsmail Hakkı UZUNÇARŞILI, "Kanunî Sultan Süleyman'ın Vezir-i Âzamı Makbûl ve Maktûl İbrahim Paşa Padişah Dâmadı Değildi," *Belleten* 29 (1965): 355.

1552).[11] Giovio, who never had any personal contact with the Ottomans, must have drawn his data from the Venetian sources.[12] Through their direct access to Ottoman lands as ambassadors, merchants, spies, residents, or visitors in the sixteenth century, the Venetians furnished Italy and the rest of Europe with immediate information on Turkish affairs.[13] Specifically about İbrahim Pasha himself, however, there was one particular Venetian gentleman who disseminated most of the news in the West; this was Pietro Zen, the Venetian *orator* (ambassador) to the Ottoman court in 1523–1524.[14]

Although historians have extensively cited Zen's correspondence from the Ottoman capital and his *Relazioni,* read before the Senate in 1524, another account attributed to him has remained little known.[15] Based on Zen's observations in Istanbul from June through August 1523, this second text contains some invaluable biographical details on İbrahim Pasha that allow one to critically assess the tradition related by Giovio:

[11] Hammer does not provide a citation for this information; it is unclear if he had come to this conclusion by himself or had drawn on other sources. As for the other tradition, Gökbilgin and Uzunçarşılı have cited Thomas Artus and Giovanni Sagredo as primary references, but it escaped their notice that both of these seventeenth century accounts had drawn largely on Giovio; see Thomas Artus, *L'histoire de la décadence de l'empire grec et establissement de celuy des Turcs*, 2 vols. (Paris, 1629), 2:548; Giovanni Sagredo, *Memorie istoriche de' monarchi ottomani* (Venetia: Presso Combi e La Noù, 1679), 214–215; Paolo Giovio, *La seconda parte dell'istorie del suo tempo*, trans. M. Lodovico Domenichi (Venice: Segno della virtu, 1555), 335–336.

[12] For instance, the famous Venetian historian Marino Sanudo was Giovio's friend and correspondent; see T. C. Price Zimmermann, *Paolo Giovio: The Historian and the Crisis of Sixteenth-Century Italy* (Princeton: Princeton University Press, 1995), 15, 50; V. J. Parry, "Renaissance Historical Literature in Relation to the Near and Middle East (with Special Reference to Paolo Giovio)," in *Historians of the Middle East,* ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), 288–289.

[13] Hans J. Kissling, "Venezia come centro di informazione sui turchi," in *Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli xv–xvi): aspetti e problemi,* ed. Manoussos Manoussacas, Hans-Georg Beck, and Agostino Pertusi (Florence: Olschki, 1977), 97–109; Peter Burke, "Early Modern Venice as a Center of Information and Communication," in *Venice Reconsidered: The History and Civilization of an Italian City-State, 1297–1797*, ed. Dennis Romano and John Martin (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000), 389–419.

[14] For a short biography of Zen, see Francesca Lucchetta, "L''Affare Zen' in Levante nel primo Cinquecento," *Studi Veneziani* 10 (1968): 109–110.

[15] Most of Zen's reports from Istanbul are included in summaries in Sanudo, see vol. 34, cols. 359–360; vol. 35, cols. 258–260, 273–274, 342; vol. 36, cols. 366, 445; Pietro Zen, "Sommario della relazione [1524]," in *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato durante il XVI secolo,* ed. Eugenio Albèri, ser. 3, vols. 1–3 (Florence, 1842–1855), 3:95–97 (hereafter Zen [1524]); R. Fulin, "Itinerario di ser Piero Zeno oratore a Costantinopoli nel MDXXIII," *Archivio Veneto* 22 (1881): 106–136 (hereafter Zen [1523]).

> "The second day that Zen arrived, the magnificent İbrahim, who was *ağa*, came out of the palace as pasha. He came out with great pomp, and to everybody's great astonishment, was given camels, beautiful horses, jewels, and slaves by the sultan. This İbrahim was from Parga, the castle under Corfu on the mainland, where a constable with some soldiers would be sent for custody every two months. Called Pietro, İbrahim was Christian. When the Turks had Santa Maura, he was taken at a young age by Turkish corsairs to the sea and was sold to a widowed daughter of that magnificent İskender who raided in Friuli. That woman lived near Edirne, which the present sultan, Süleyman, held for his father, Selim. When Süleyman came to the house of this woman, since she did not have anything else to present him, she gave him this slave named İbrahim, who played and sang and was of the same age as the sultan."[16]

The passage indicates that İbrahim, or rather Pietro, must have been enslaved sometime between 1499 and 1502. The Ottomans conquered the island of Santa Maura in 1479 and held it until 1502, when the Venetians retook it during the Ottoman-Venetian war (1499–1503); their justification was that the Ottomans, using the island as a base, were constantly raiding the other Venetian holdings in the area, such as Parga, İbrahim's hometown.[17] It is very probable that İbrahim was captured on one of these raids that provoked the Venetian assault on the island.

İbrahim's first master was the widowed daughter of İskender Pasha, the Ottoman dignitary whose name was also mentioned by Giovio. One of the most prominent political figures of Bayezid II's reign, İskender Pasha was born in Byzantine Constantinople to a Genovese father and a Greek mother around 1434.[18] Following the Ottoman conquest of the

[16] Zen [1523], 108–109.

[17] Santa Maura is the Venetian name given to the Greek island Levkás in the Ionian Sea. The Republic restored the island to the Ottomans in 1503 as part of the truce; see Nicol, *Despotate of Epiros,* 213; Sydney Nettleton Fisher, *The Foreign Relations of Turkey, 1481–1512* (Urbana: University of Illinois Press, 1948), 75; Sanudo, vol. 4, cols. 390–391. Cf. Fisher, *Foreign Relations of Turkey,* 76n124.

[18] Several famous personalities named İskender populated the Ottoman elite in the late fifteenth and early sixteenth centuries: Mihaloğlu İskender Bey (d. 1496), İskender Pasha (d. 1504), Bostancıbaşı İskender Pasha (d. 1515); a certain İskender who was Bayezid's confidant and slave, and who was charged with executing the son of Bayezid's rival, Cem, in 1482; and İskender Çelebi (d. 1534), Süleyman's *defterdar*. For the literature on these individuals, see Hans J. Kissling, "Zur Personalpolitik Sultan Bayezid's II" (paper presented at the Internationalen Balkanologenkongresses, Athens, 1970), 108; Kissling, "Quelques problèmes concernant İskender-Pasa, vizir de Bayezid II," *Turcica* 2 (1970): 130–137; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Yavuz Sultan Selim'in Kızı Hanım Sultan ve Torunu Kara Osman Şah Bey Vakfiyeleri," *Belleten* 40, no. 159 (1976): 467–478. For the particular one who raided Friuli, see Hedda Reindl's prosopographic study on Bayezid

city, İskender converted to Islam and entered Mehmed II's service. When the sultan died, İskender sided with Mehmed's elder son, Bayezid, in the struggle for succession against his brother, Cem. Upon Bayezid's accession, İskender Pasha's fortunes began to thrive: he assumed several times the governorship of Bosnia, served as governor-general (*Beğlerbey*) of Rumelia and Anatolia, and was the fourth vizier in the imperial council between 1489 and 1496. He became famous for the raids that he undertook in Croatia during the Ottoman-Venetian war, and he died in 1504 in Bosnia.[19] As a distinguished member of the Ottoman political and military elite, İskender Pasha was also in possession of a great fortune, with which he built a mosque in Fatih and established the first hospice of the Mevlevi order of Istanbul on his estate in Galata. For the maintenance of these buildings he endowed the income of his several properties in Istanbul, which included many houses, stores, gardens, fountains, as well as a guesthouse. In addition, he also owned four villages in Vize, where he built another mosque, next to which he was later buried.[20]

It was at the estate of İskender Pasha's daughter near Edirne that Süleyman and İbrahim first met. During the reign of his father, Selim, Süleyman was sent to Edirne twice, each time to guard the western borders of the empire while the sultan was campaigning in the east: first in 1514–1515, and then in 1516–1518.[21] Since references in both the Italian and the Ottoman period sources attest to the fact that Süleyman and İbrahim had grown up together, it seems more likely that they met at the earlier date, namely 1514.[22] As we shall see, however, İbrahim's connection with İskender Pasha's family did not dissolve after he was given to Prince Süleyman. On the contrary, it was yet to become even more intimate.

II's elite, *Männer um Bāyezīd: Eine prosopographische Studie über die Epoche Sultan Bayezids II (1481–1512)* (Berlin: K. Schwarz, 1983), 240–261.

19 Reindl, *Männer um Bāyezīd,* 240–261.

20 *Ibid.,* 261; M. Tayyip Gökbilgin, *XV–XVI: Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı; Vakıflar, Mülkler, Mukataalar* (İstanbul, 1952), 432–433; Barkan and Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri,* 222; İ. Aydın Yüksel, *Osmanlı Mimârisinde II: Bâyezid Yavuz Selim Devri (886–926/1481–1520)* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1983), 89, 257, 299, 300; Vize is a small town in northwestern Turkey, approximately ninety miles from İstanbul.

21 Gökbilgin, "Süleymân I," *İA.*

22 Zen [1523], 109; Celālzāde Mustafā, *Geschichte Sultan Süleymān Kānūnīs von 1520 bis 1557, oder Tabakāt ül-Memālik ve Derecāt ül-Mesālik,* ed. Petra Kappert (Wiesbaden: Steiner, 1981), 110b.

İBRAHIM PASHA'S WEDDING IN 1524 AND HIS BRIDE

İbrahim Pasha married in May 1524 in a sumptuous wedding celebrated in the Hippodrome for two weeks. The event was honored by the sultan, who personally attended the festivities, watching them from the kiosk built for him in İbrahim Pasha's palace at the Hippodrome.[23] Bringing the sultan, his grandees, his court, and the Janissaries together with the entire urban populace of Constantinople, İbrahim Pasha's wedding was the first of the grand-scale dynastic festivities to be organized at the Hippodrome throughout the sixteenth century to celebrate the circumcisions of princes and the marriages of princesses to high-ranking Ottoman officials.[24] Impressed by the pomp and the sultan's involvement in the pasha's wedding, modern historians starting with Hammer have often assumed that İbrahim Pasha's wife was one of Süleyman's sisters.[25] This claim gained even more supporters in the mid-twentieth century after the famous Turkish historian İsmail Hakkı Uzunçarşılı stated in his history of the Ottoman Empire that the name of the princess whose hand was supposedly given in marriage to İbrahim Pasha was Hatice Sultan.[26]

As a matter of fact, in 1965 Uzunçarşılı published an article that acknowledged that he had previously been mistaken, and İbrahim Pasha's wife was not an Ottoman princess. Uzunçarşılı justified his new stance by asserting that the pasha's wife was a certain Muhsine Hatun, who had built a small mosque in the Kumkapı district of Istanbul, known also as "The Mosque of İbrahim Pasha's Wife," around which a neighborhood

[23] For İbrahim Pasha's wedding, see SANUDO, vol. 36, cols. 505–507; CELĀLZĀDE, *Geschichte Sultan Süleymān,* 115b–121a; JENKINS, *İbrahim Pasha,* 37–41; Metin AND, "Eski Osmanlı Şenlikleri Üzerine Üç Italyan Kaynağı," *Forum* 14, no. 184 (December 1961): 14–16; Leslie P. PEIRCE, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York: Oxford University Press, 1993), 68; TURAN, "The Sultan's Favorite," 221–223.

[24] TURAN, "The Sultan's Favorite," 152–155.

[25] Hammer probably drew on Dimitrie Cantemir's work, the most comprehensive history written on the Ottomans in a European language before his own; see Demetrius CANTEMIR, *Histoire de l'Empire othoman,* 2 vols. (Paris, 1743), 2:292; HAMMER, *Geschichte des osmanischen Reiches,* 3:38; UZUNÇARŞILI, *Osmanlı Tarihi,* 2:356; DANIŞMEND, *İzahlı Osmanlı Tarihi,* 103; GÖKBİLGİN, "İbrahîm Paşa"; A. D. ALDERSON, *The Structure of the Ottoman Dynasty* (London: Oxford University Press, 1956), table XXIX; MERRIMAN, *Suleiman the Magnificent,* 77; Stanford J. SHAW, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey,* 2 vols. (New York: Cambridge University Press, 1976), 1:90; Çağatay ULUÇAY, *Padişahların Kadınları ve Kızları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1980), 32; PEIRCE, *Imperial Harem,* 66; Caroline FINKEL, *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire, 1300–1923* (New York: Basic Books, 2005), 120.

[26] UZUNÇARŞILI, *Osmanlı Tarihi,* 2:356.

later developed named after her.[27] A year later, in 1966, Nigar Anafarta produced additional evidence endorsing Uzunçarşılı's new argument when she published a letter written to the pasha by his wife signed "Muhsine."[28] Nevertheless, despite the contrary evidence, the belief that İbrahim Pasha was married to Süleyman's sister Hatice Sultan continued to have many adherents among historians.[29] The main reason behind this persistence was that no information other than her name was ever discovered about İbrahim Pasha's wife. If not a sister of Süleyman, who was she? The answer is once again found among Pietro Zen's papers from Istanbul. In a four-page letter dated 20 October 1523 and written to the Council of Ten, Zen reported:[30]

> "On the 13th of this month, a person came to see me, who was around 35 years old, not well dressed, making himself in his report by name and practice the nephew of the mother of the wife of the magnificent İbrahim Pasha…. Let it be first known to your Signori that as to the relations with whom he associated himself was İskender Pasha who raided in Friuli and to whom *Zerbo* was later sent by your Excellency to save him from his sickness. This one [İskender] had initially as wife a noble woman from Pera who had already died many years ago, leaving him two daughters. One of them was married to that Yakub Ağa who died, leaving his wife childless. She being a widow at the time when the sultan had San Maura, some Turks bought İbrahim Pasha, who was very young, to him [İskender Pasha], who later gave him [İbrahim] to this Madonna, as she was still held by her father near Edirne. The other real daughter of that İskender had two daughters with a *sancak beğ* [governor of a sub-province] and one of them married before a *çavuş başı* [head of palace officials] of this sultan, and the other one is at the moment being married to the aforementioned Magnificent İbrahim Pasha. At the beginning she did not want to take him as husband, saying that he was her slave, but she was persuaded to consent as she has done and

[27] Uzunçarşılı, "İbrahim Paşa Padişah Damadı Değildi," 355–361.

[28] Anafarta found this letter in the Topkapı Palace Archives. Nigar Anafarta, "Makbul İbrahim Paşa Kanuni'nin Damadı Mıydı?" *Hayat Tarih Mecmuası,* 1 September 1966, 74–76.

[29] Uzunçarşılı's chief critic was Çağatay Uluçay, who responded to Uzunçarşılı in his article "Kanunî Sultan Süleyman ve Ailesi ile İlgili Bazi Notlar Vesikalar," in *Kanuni Armağanı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1970), 227–258. However, most of Uluçay's references lack proper citation, and he also quotes from popular works of dubious scholarship, such as Cemal Kutay's article entitled "Makbûl İbrahim Paşa Nasıl Maktûl İbrahim Paşa Olmuştur?" *Tarih Konuşuyor* 3 (1965): 1181–1186.

[30] Archivio di Stato di Venezia, Lettere degli ambasciatori a Costantinopoli (1504–1550), Capi del Consiglio di Dieci, Reg. 1, 20 October 1523. Although the letter lacks a signature, Zen must have authored it, as he served in Istanbul between June 1523 and May 1524 as vice bailo, replacing the bailo Andrea Priuli, who died of plague in July 1523.

condescend to the wish of the sultan who wished it that way. And being these things true…"[31]

Zen's letter not only confirms the information given in the account of 1523 on İbrahim's origins but also establishes that his wife was a granddaughter of İskender Pasha. İbrahim Pasha's relationship by marriage to İskender Pasha's family can also be verified through a late sixteenth-century Ottoman chronicle, *İbtihācü't-tevārīḫ*. In the section describing İbrahim Pasha's expedition to Egypt in 1524, *İbtihāc* notes, "He [İbrahim Pasha] left Aleppo on the third of *Rebiyülahir* and turned toward Damascus. The governor of Damascus, Hürrem Pasha, was son of İskender Pasha, and he was one of the relatives of the [İbrahim] Pasha's honorable wife."[32] Furthermore, other details about İbrahim Pasha and his wife can also be brought to light that build on Zen's letter, including the identity of İbrahim Pasha's first owner. The registers detailing the disbursements made from the imperial treasury name Mihrişah and Hafsa as İskender Pasha's daughters, and Fatma as his granddaughter.[33] İbrahim Pasha's first owner, it seems, was this Mihrişah Hatun, who was better known by her epithet, Hacı Hatun, which denotes that she had become a pilgrim after undertaking the required rites at Mecca.[34] In his letter to Muhsine, İbrahim Pasha also refers to her by this name, while

[31] "Alli 13 del presente vene à me una persona de eta de anni circa 35 non ben vestito del nome et exercitio che in la sua relatione ha deposto facendosi nepote della madre de la sposa del magnifico Ybrayn bassa… perche saperano primo le signorie vostre circa el parente de chi lui si fa che è Scanderbassa che fu quello che corse in Friul et al quale poi dalle Excelentie Vostre è sta mandato el Zerbo per liberarlo dalla egritudine sua el qual inantemente have per moglier una nobile perota la qual sonno molti anni che manchò de questa lui lassate doe figliole luna maridata in el qual Jacob Aga el qual lassò la moglie senza figliolo alchuno et lei essendo vedoa al tempo che'l Signor hebbe Sancta Maura comproli alcuni Turchi el Magnifico Imbrayn Bassa alhora picolo el qual poi dono à questa Madonna essendo lei allora tenuta dal padre verso Andernopoli. L'altra veramente fiola del qual Scander ha avute do fiole cum uno sanzacco et una de esse per inanti fu maridata in el chiaus Bassi de questa Maestà et dell'altra è sta fatto matrimonio al presente in el prefato Magnifico Ibrayn Bassa la qual inanti non voleva consentir à tuorlo per marito cum dir che era sta suo schiavo Ma è stata persuasa à consentar come lha fato et condescender alla voluta del Signor che cosi ha voluto: et essendo queste cose vere…"

[32] *İbtihācü'-tevārīḫ*, Süleymaniye Hüsrev Paşa, 321, 142a; for Hürrem Paşa's being İskender Pasha's son, see Franz Babinger, "Fatih Sultan Mehmet ve İtalya," *Belleten* 65 (1958): 74; *Rebiyülahir* is the fourth month in the Islamic calendar.

[33] İstanbul Başbakanlık Arşivi (BBA), Kamil Kepeci (KK) 7097, 8–9; 78; BBA Maliyeden Müdevver 17884, 5–6. İbrahim Pasha's wife is mentioned separately; see KK 1764, 40, 143, 196.

[34] Barkan and Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri,* 370/foundation nr. 2175: Vakf-ı Hacı Mihirşah Hatûn binti İskender Paşa.

sending his best regards to Her Excellency Hacı Hatun (*Hacı Hatun Hazretlerine*) and his mother-in-law (*kayın anama*).[35] It is obvious that Mihrişah Hatun was held in great esteem by İbrahim Pasha, who refers to her in the same letter as " the crown of good deeds and the ultimate in great things, may her chastity increase until the Day of Judgment. "[36] Like her father, İskender Pasha, Mihrişah Hatun was very wealthy, a fact documented by the numerous properties whose income she endowed for the maintenance of her mosque in the Kocamustafapaşa quarter of Istanbul.[37] Mihrişah must have died before 1527 because İbrahim Pasha's endowment deed drawn up in that year stipulates that the Quran be recited daily for her soul.[38]

As Mihrişah Hatun was married to Yakup Ağa, İskender Pasha's other daughter, Hafsa — İbrahim's mother-in-law, to whom he never failed to send greetings in his letters — was married to the governor of Niğbolu (Nikopol), Mustafa Bey.[39] Since the Ottoman military elite in the late fifteenth and early sixteenth centuries abounds with Mustafa Beys, it is very difficult to fully identify the particular one who was Muhsine's father. It is known only that Mustafa Bey had a school built in Nish (Serbia) and a mosque in Stara Zagora (Bulgaria), for whose maintenance he established a foundation to be supported by several villages he owned in Bulgaria.[40] İbrahim Pasha's endowment deed shows that Mustafa Bey was dead by 1527.[41] Lastly, Zen's letter states that İbrahim Pasha's sister-in-law, Fatma, whose name is mentioned in İbrahim's letters in abbreviated form, Fati, was married to a *Çavuş Başı* at the court. In the Venetian

[35] İbrahim Pasha's letters to Muhsine are currently found in Topkapı Palace Archives, catalogued as E 5860/2, 3, 4, 5, 6, 9, 10, 11. These letters are also published by Uluçay; see Çağatay Uluçay, *Osmanlı Sultanlarına Aşk Mektupları* (İstanbul, 1950), 64–76; for the pasha's reference to Mihrişah Hatun, see Uluçay, *Osmanlı Sultanlarına Aşk Mektupları,* 64.

[36] *Ibid.*

[37] Barkan and Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri,* 370–371.

[38] *Ibid.,* 437–438; there must be a mistake with the note in *Ḥadīḳatü'l-cevāmi'*, which states that Mihrişah Hatun's gravestone, located near her mosque, is dated 947/1540–41; see Hafız Hüseyin Ayvansarayi, *The Garden of the Mosques: Hafiz Hüseyin al-Ayvansarayî's Guide to the Muslim Monuments of Ottoman Istanbul*, trans. and annot. Howard Crane (Boston: Brill, 2000), 100.

[39] Reindl notes that in 1494 İskender Pasha undertook great festivities to celebrate his sons' circumcisions and his daughter's marriage to Yakub Ağa; see Reindl, *Männer um Bāyezīd,* 250–251n47; for İskender Pasha's son-in-law Mustafa Bey's properties and foundations, see Gökbilgin, *XV–XVI: Asırlarda Edirne ve Paşa Livası,* 440–441.

[40] Yüksel, *Osmanlı Mimârisinde*, 443–444.

[41] Barkan and Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri,* 438.

sources, İbrahim Pasha's brother-in-law appears as Zemath Bey, who was the commander of the *sipahis* (the sultan's standing cavalry corps) in 1523 and who was entrusted with the commandership of the Ottoman armada in 1532.[42]

THE POLITICS OF İBRAHİM PASHA AND MUHSİNE'S MARRIAGE

Although it reveals invaluable information about İbrahim Pasha and his wife, Zen's letter also raises intriguing questions for the Ottoman historian. It is known that during the Süleymanic era it was a common practice for the highest-ranking military and administrative officials of the empire, the viziers, to marry into the dynasty and become the sultan's brothers- or sons-in-law.[43] For example, three of Süleyman's sisters were given in marriage to Ferhad, Mustafa, and Lutfi Pashas, his only daughter was married to his famous grand vizier Rüstem, and his two granddaughters wed his last two grand viziers, Semiz Ali and Sokollu Mehmed.[44] As Leslie Peirce has pointed out, marrying into the royal family elevated the official's position by creating a unique personal bond with the monarch and, as such, was a sign of being in the special favor of the sultan.[45] Among all the viziers and servants of Süleyman, no one ever enjoyed the sultan's favor as much as İbrahim. From the moment that he mounted the throne, Süleyman presented İbrahim in public as his beloved friend with whom he wanted to share all that he had, including his royal prerogatives.[46] Described by the Venetians as the sultan's "breath and heart," İbrahim was showered with myriad favors, including the most beautiful palaces, horses, jewels, robes, slaves, and camels, which in splendor and magnificence matched only the sultan's own.[47]

[42] Sanudo, vol. 39, col. 368; vol. 56, cols. 105, 402, 469, 655, 736.
[43] Peirce, *Imperial Harem,* 65.
[44] *Ibid.*, 66; Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları,* 31–34.
[45] Peirce, *Imperial Harem,* 65.
[46] For example, Süleyman not only granted a palace for İbrahim at the Hippodrome, which in several respects mirrored his own, but also bestowed on him the privilege to hold *dīvān* (imperial council) meetings at his own residence. The distribution of justice was considered a duty and prerogative of the sovereign, which was traditionally executed at the sultan's threshold. It seems that, with İbrahim Pasha, this later became the norm for the grand vizier; see Zen [1523], 109; Halil İnalcik, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300–1600* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1973), 89–90, 95.
[47] Pietro Bragadin, "Sommario della relazione [1526]," in Albèri, *Relazioni,* 3:103 (hereafter Bragadin [1526]; Zen [1523], 115–116; Sanudo, vol. 34, cols. 359–360.

One wonders, then, why Süleyman, who was not known for withholding the highest honors from his favorite, did not also make him his brother-in-law.

The first explanation that immediately comes to mind suggests an earlier romantic attachment on İbrahim's part, although his feelings, it seems, were initially hardly reciprocated. Had this been the case, however, the marriage would have happened earlier, at least sometime between October 1521 and May 1522, when Süleyman granted İbrahim a private palace at the Hippodrome, where he could start a family.[48] Another explanation would be the lack of an Ottoman princess who could be given to the pasha in marriage. Although three of Süleyman's sisters — Hanim, Beyhan, and Şah Sultans — were already married in 1524 and were thus not eligible, it would certainly have been possible to find a suitable match for İbrahim within the extended royal family.[49]

Circumstantial evidence suggests, however, that Muhsine was specifically chosen as İbrahim's bride and that İbrahim Pasha's marriage was primarily a political arrangement related to his unusual rise to the grand vizierate. Zen's letter shows that although İbrahim Pasha's wedding was celebrated in May 1524, the marriage had already legally taken place and had publicly been known before October 1523, only a few months after İbrahim's promotion. Furthermore, the Venetian sources indicate that immediately after the marriage took place, Süleyman ordered vast amounts of sugar from Cyprus for the celebrations.[50] It seems that from the very beginning the wedding was conceived as a grand-scale public event and was therefore deliberately postponed until the spring, when the weather would allow outside festivities in which all the people in the city could take part. The preoccupation with receiving public recognition for the pasha's marriage, the unprecedented pomp surrounding the wedding, and the full dynastic commitment to the event all show that İbrahim's marriage to Muhsine was considered a matter of the utmost political importance. To be able to decipher the political meaning underlying this marriage, however, one has first to explore why İbrahim Pasha did not

[48] Nurhan Atasoy, *İbrahim Paşa Sarayı* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1972), 15; Turan, "The Sultan's Favorite," 143.

[49] In 1517 Mustafa Pasha married the widow of Bostancıbaşı İskender Pasha, whom Selim had executed in 1515; Sanudo, vol. 25, col. 615; Ferhad Pasha married Beyhan Sultan after the Belgrade campaign; Sanudo, vol. 33, cols. 37, 43–44; and Lutfi Pasha seems to have married Şah Sultan by April 1524; Uluçay, *Padişahların Kadınları Kızları,* 33n2.

[50] Sanudo, vol. 35, col. 259.

conform to the common practice of the time and marry a woman from the dynasty. This task calls for an analysis of the marriage alliances between the Ottoman dynasty and the slave elite that originated in the second half of the fifteenth century.

MARRIAGES BETWEEN THE OTTOMAN DYNASTY AND THE RULING ELITE

Leslie Peirce has rightly argued that the primary objective of such marriages was to boost the bonds of loyalty between the dynasty and the members of the slave elite (*kul*), who had come to occupy the most prominent posts in the empire since the time of Mehmed the Conqueror. Through the enormous power they wielded over the military administration and the political apparatus, *kul*s were a potential threat to the autocracy of the sultan. Therefore, to ensure their long-term attachment to the dynasty, the sultans began to tie more closely the most powerful members of the slave institution through marriages to the imperial family.[51] Peirce's keen observation notwithstanding, the evolution of the practice has to be contextualized within the broader political, institutional, and social developments that the empire had undergone from the time of Mehmed II through the first decades of the sixteenth century. Only in this way can it be understood why, for example, much-trusted slave viziers like Rüstem and Sokollu Mehmed were given the honor of marrying into the imperial family, whereas Sultan's favorite, İbrahim, was not.

First and foremost, the rise of the marriage alliances between the Ottoman dynasty and the ruling elite was related to the centralizing reforms that Mehmed II introduced into the Ottoman polity after the conquest of Constantinople (1453). Mehmed claimed to be the successor to Roman emperors, and his imperial ambitions involved rebuilding Constantinople as the new center of the Ottoman monarchy, which would pronounce the new imperial image of the sultan as well as his supreme power.[52] For this purpose Mehmed launched a grand architectural program in the city to

[51] Peirce, *Imperial Harem,* 70–71.

[52] Halil İnalcık, "Mehmed II," *İA;* Gülru Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial, and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (Cambridge: MIT Press, 1991), 10–21; Çiğdem Kafesçioğlu, "The Ottoman Capital in the Making: The Reconstruction of Constantinople in the Fifteenth Century" (Ph.D. diss., Harvard University, 1996), 3–6.

build new military, administrative, and religious institutions that concentrated political, military, financial, and ideological resources at unprecedented levels in one place under the command of the sultan.[53] Nonetheless, what really gave life to Mehmed's imperial project was the making of a new imperial elite recruited primarily from slaves of Christian background. Mehmed relied on his new elite, trained and acculturated in the imperial palace under the sultan's personal supervision, to articulate his new political and ideological order.[54] This elite ran the military and administrative institutions that embodied his supreme authority; this elite celebrated his imperial majesty by performing assigned roles in court ceremonials; this elite helped him rebuild the city by simultaneously undertaking construction of its own; and this elite delineated the new hierarchies in Ottoman society by participating in the monumentalization of the capital with projects that, compared to those of the sultan, communicated a sense of humility and thereby reinforced the sultan's most magnificent status.[55] Employing the members of this new elite in all the military and administrative positions across the empire, at high levels and at low, and at the center as well as in the provinces, Mehmed's centralized empire functioned through a web of personal networks, connected with personal loyalties and patron-client relations that converged on the sultan, rather than through bureaucratic institutions.[56]

Historians have explained how Mehmed used his expanded power, materialized in the hands of his new elite, to emasculate the traditional forces in the Ottoman polity with which the sultans usually had had to contend for power, namely the frontier warlords and the landed Turkish nobility.[57] However, they have not examined the effects of this new political configuration on the dynasty, especially on the crown princes holding

[53] İnalcık, "Mehmed II"; Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial, and Power,* 21; Kafesçioğlu, "Ottoman Capital in the Making," 3–6, 26–163.

[54] İnalcık, "Mehmed II"; Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial, and Power,* 256.

[55] İnalcık, "Mehmed II"; Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial, and Power,* 250; Kafesçioğlu, "Ottoman Capital in the Making," 87–100, 173–178, 201–204, 321–324.

[56] Although it is generally assumed that the Ottoman Empire took on a bureaucratic character after Mehmed II, Cornell Fleischer's work has demonstrated that the expansion and consolidation of the bureaucratic bodies were a product of Süleyman's reign; see Cornell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli* (Princeton: Princeton University Press, 1986), 201–231; Fleischer, "Preliminaries to the Study of Ottoman Bureaucracy," *Journal of Turkish Studies* 10 (1986): 135–141.

[57] İnalcık, "Mehmed II"; Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 146–150.

court in the provinces and on the process of dynastic succession. Mehmed's centralizing reforms immensely increased the power of the sultan's household, now permanently located in Istanbul, and as such partly dwarfed and peripheralized the princely households, yet the Ottoman sovereignty remained fragmented along the collateral male lines of the dynasty.[58] Theoretically, each crown prince continued to have an equal claim on the throne, and the imperial center, despite its supreme power, did not have the legitimacy to choose the next sultan. Be that as it may, from Mehmed on, no prince could remain indifferent to the immense power that the center wielded through its unmatched military, financial, and political resources. It was obvious that to gain the throne, a prince had to win the support of those who controlled the center or of those who were connected to it through personal networks. This required the establishment of political alliances between princes and members of the centralized elite, and dynastic marriage turned out to be the key means by which such alliances came to be cemented.

For example, during Mehmed's time, Prince Bayezid, then governor of Amasya, married two of his daughters to his father's prominent men, (Kara) Mustafa Pasha and (Arnavud) Sinan Pasha, in order to gain the advantage over his brother, Cem, whose court was in Konya.[59] Eventually, both connections proved extremely useful for Bayezid: when Mehmed died, Mustafa Pasha was the governor of Bolu, and Sinan the governor-general of Anatolia, and in these capacities the pashas effectively blocked the roads between Konya and Istanbul, which enabled their father-in-law to arrive in Istanbul first and ascend the throne.[60] In a similar fashion, Bayezid's sons during their princehood also engaged in marriage alliances with the centripetal ruling elite in order to develop a following on which they hoped to rely in the future. Bayezid's favorite son, Ahmed, for instance, married three of his daughters to Mustafa Bey, the governor of Midilli, *Silahdar* (keeper of the sword) Süleyman Bey,

[58] The sovereignty of the princes, albeit limited, is evident in the fact that the princely courts were located in the capitals of the old Turkish principalities in Anatolia that had been conquered by the Ottomans; see İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Sancağa Çıkarılan Osmanlı Şehzadeleri," *Belleten* 39 (1975): 667–668.

[59] Reindl, *Männer um Bāyezīd,* 294, 319; Çağatay Uluçay, "Bayezid II. nin Âilesi," *Tarih Dergisi* 10 (1959): 119.

[60] Reindl, *Männer um Bāyezīd,* 294–295, 320–325. It is also worth mentioning that Sinan Pasha was a friend and an ally of İshak Pasha, the leader of the pro-Bayezid faction in the capital; see Reindl, *Männer um Bāyezīd,* 38, 321.

and *Ser-ulufeciyan* (head of the Janissary Cavalry Corps) Mehmed Bey.[61] Likewise, Selim chose as his son-in-law his father's trusted servant Bostancıbaşı İskender, who later in Bayezid's reign became the commander of the Ottoman fleet. While holding this post, İskender delivered great help to his father-in-law in 1512 by imposing a blockade on the Bosphorus and preventing his chief rival, Prince Ahmed, from crossing from Üsküdar to Istanbul.[62]

Indeed, these marriage arrangements were symbiotic, beneficial to both parties. For the ruling elite, forging political alliances by marriage was a strategy to retain position in a political culture in which there was no security of tenure from one reign to another. Although the Ottomans were one of the first among early modern states to develop a class of state servants defined by office rather than family, noble birth, or wealth, the central government continued to be an extension of the sultan's household, inseparable from his person.[63] Officials thus remained essentially the sultan's personal servants, deriving their power from the service they rendered to him. Nothing can demonstrate this point more forcefully than Mehmed's legal code, or *kanunname*. In it the sultan not only defined the chief military, administrative, and religious officials of the empire and outlined the hierarchies regulating their promotions, ranks, salaries, and ceremonial positions at court, but also referred to the officeholders and their assigned tasks by using the first-person possessive pronoun, such as "*my* viziers, *my* financial directors, *my* military judges," or "in *my* imperial council, *my* estate, *my* imperial signet." In this way he stressed the personal nature of Ottoman rule and showed that no formal distinction existed between the person of the monarch and the state.[64]

[61] The governor of Midilli, Mustafa Bey, was İskender Paşa's son, in other words Muhsine's maternal uncle; see Uluçay, "Bayezid II. nin Âilesi," 110–111; on *ulufeciyan,* see İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları,* 2 vols. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1943), 2:137.

[62] Fisher, *Foreign Relations of Turkey,* 98, 100; Uluçay, "Bayezid II. nin Âilesi," 116n83; Uzunçarşılı, "Yavuz Sultan Selim'in Kızı Hanım Sultan," 469–471; Reindl thinks that this İskender was the one whom Bayezid entrusted with the execution of Sultan Cem's son Oğuz (ex. 1482); see Reindl, *Männer um Bāyezīd,* 124, 245–246n26.

[63] Heath Lowry indicates that the noble birth to some degree remained an important factor among the chief Ottoman elite between 1453 and 1516, as many of the Ottoman grand viziers came from the old Byzantine and Balkan noble houses; see Heath Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State* (Albany: State University of New York Press, 2003), 115–130; İnalcık, *Classical Age,* 77; Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual,* 196; Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial, and Power,* 21.

[64] Abdülkadir Özcan, "Fâtih'in Teşkilât Kanunnamesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi," *Tarih Dergisi* 33 (1980–1981): 6–48.

Partly as a consequence of the new imperial image that Mehmed cultivated, which endowed the sultan with a previously unknown majesty, dignity, and even sacredness, the Ottoman sultans after the conquest largely refrained from contact with the outside world and secluded themselves in the private quarters of the palace.[65] As a result, they had to delegate most of the routine tasks of everyday government to their principal officials. Indeed, it was a great privilege to be entrusted with carrying out the sultan's public responsibilities, as it meant having a share of the tremendous power and authority that the sultan possessed. For the sultan, however, delegation of power involved great risk because it implied granting multiple individuals access to royal prerogative. Although most of the military officials were slaves and thus could not be an alternative to the sultan, they might still use their immense power primarily to advance their own interests rather than his. Thus, the most important virtue that the sultan sought from his officials was faithful service. Not surprisingly, only a close personal relationship, based on ties of loyalty, would ensure such dedication. Therefore, sultans usually appointed to key positions those who had first served them privately in the inner court and demonstrated absolute commitment to their cause.[66]

Since all power devolved from the monarch and was exercised in his name, performance of office depended purely on his consent. As a corollary, appointments of the chief officials remained effective only as long as such consent could be manifest, that is, as long as the sultan was alive. Just as all treaties signed and all concessions and privileges granted by the sultan became void at his death, so too did officials lose their claim to an office once the sultan whom they personally had served was gone.[67] In theory, the successor could, and often did, discharge all his father's men and replace them with people from his own household, with whom he had close personal ties and on whose loyalties he fully relied.[68] Therefore, to perpetuate power as well as secure upward advancement, the ruling elite often sought to cultivate personal connections with the crown princes to win their trust. As kinship ties were the most effective means of forging personal bonds, marriage became the most popular method of doing so.

[65] Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial, and Power,* 10–16, 250.
[66] İnalcık, *Classical Age,* 77–79.
[67] *Ibid.*, 61.
[68] For examples, see my discussion below of Selim's and Süleyman's relations with the elite that they found in government when they first mounted the throne.

In the post-Mehmed era, the sultans also engaged in marriage alliances with the elite to manipulate politics, especially with respect to promotions. Although personal relations based on ties of loyalty remained paramount in Ottoman politics, the Ottoman military and civil administration was at the same time growing more professional. Besides the sultan's trust and grace, know-how, capability, and experience became factors in acquiring and holding an office.[69] Undoubtedly, Mehmed's project to create a new imperial elite composed of slaves was central to this process. Making the quality of service to the ruler the most important criterion for upward mobility, Mehmed indirectly promoted the importance of acquiring skills and gaining expertise for performing a job. In the constantly expanding early sixteenth-century Ottoman Empire, where on the one hand there was a growing demand for qualified manpower in administration, and on the other wars, executions, epidemics, and primitive medical skills made early death a common phenomenon, the professional elite was in terribly short supply.[70] Their insufficient number in fact greatly enhanced their political leverage against the sultan, whom they could easily manipulate or even patronize with their knowledge of and experience in government. This was especially the case in the first years of each reign, when the sultan, as a novice in central government, had no other choice but to rely on the advice and expertise of the chief officials.[71] For instance, even a true autocrat like Selim I (r. 1512–1520) had to bend to the power of his father's able officials when he first came to the throne. Although he had become sultan against their wishes, Selim initially kept most of his father's grandees in office: the pool of experienced and skillful officials needed to run the empire was very small in the early sixteenth century.[72]

[69] Ebru Turan, "Voices of Opposition in the Reign of Sultan Süleyman: The Case of İbrahim Paşa (1523–36)," in *Studies on Istanbul and Beyond: The Freely Papers*, Volume I, ed. Robert G. Ousterhout (Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archeology and Anthropology, 2007), 32.

[70] Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual,* 211.

[71] Venetian reports from the early years of Süleyman's reign attest that Grand Vizier Piri Pasha, whom Süleyman inherited from his father, was in charge of all government affairs; see Sanudo, vol. 29, cols. 390–392; vol. 33, col. 37.

[72] Çağatay Uluçay, "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?" *Tarih Dergisi* 9 (1954): 53–90; for Selim maintaining his father's men in office, see Erdem Çipa, "The Centrality of the Periphery: The Rise to Power of Selīm I, 1487–1512" (Ph.D. diss., Harvard University, 2007), 136; the Venetian ambassadors Alvise Mocenigo and Bartolomeo Contarini noted in 1517 that after eliminating all his father's men, Selim had no senior and experienced pashas around him; see Mocenigo and Contarini, "Sommario delle relazioni di Alvise Mocenigo e di Batolomeo Contarini," in Albèri, *Relazioni,* 56.

In this respect, accepting the elite in the imperial family as sons-in-law was to some degree the dynasty's acknowledgment of the elite's increasing political importance and power. Otherwise, as they were mostly slaves, it was socially unacceptable, if not legally forbidden, for the *kul*s to marry freeborn women, much less those of royal blood.[73] A passage in Aşıkpaşazade's history indicates that Sultan Bayezid's innovation in choosing his sons-in-law from among his slave elite gave rise at that time to a public debate questioning the legitimacy of the practice. In an alleged conversation between Hersekzade Ahmed Pasha, Bayezid's son-in-law and governor-general (later also grand vizier), and the Mameluke Sultan, who was himself a slave, the latter inquired about the pasha's recent marriage into the dynasty by asking him how a slave could take the sultan's daughter as his wife. In response, Ahmed Pasha justified Bayezid's action by stating that his master has shown him grace in acknowledgment of his loyal service.[74]

Professionalization not only increased the slave elite's power but also led them to develop a new self-perception that allowed them to justify their existence and authority separately from the person of the sultan. After Mehmed, and especially from the early decades of the sixteenth century on, the members of the Ottoman imperial elite came to define themselves by the jobs they performed; they asked for professional recognition and advancement on the basis of their achievements and capabilities. They even began to see themselves as entitled to superior office, status, or authority on the basis of merit, independent of, and sometimes even in opposition to, the sultan's discretion.[75] In these circumstances, as professionalization began to diminish the sultan's personal control over the state apparatus, the sultans introduced dynastic marriages as a strategy to maintain a firm grip on the elite, especially at the higher echelons,

[73] R. Brunschvig, "'Abd," *Encyclopedia of Islam,* 2nd ed. (hereafter *EI2*); J. Schact, "Nikāḥ," *EI2*.

[74] "'Āşıkpaşazāde," *Tevarīḫ-i Âl-i 'Os̱mān*', ed. Āli Bey (İstanbul: Maṭba'a-yı Āmire, 1914 [1332], 234; Gülru Necipoğlu shows that even in the later sixteenth century, when the slave elite reached the height of its power, the princesses married to high-ranking officials would still look down on their husbands because of their status as slaves; see Gülru Necipoğlu, *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 43–44.

[75] Both Ferhad Pasha's (ex. 1524) and (Hain) Ahmed Pasha's (ex. 1524) disappointment with and protest against İbrahim's elevation to the grand vizierate, which eventually led to their executions, should be interpreted in this framework; see Turan, "The Sultan's Favorite," 184–191.

in order to keep a tight rein on decision making. Bestowing on certain favored individuals the honor of marrying into the dynasty and having them promoted rapidly to higher posts on the basis of this personal connection, the sultans forced the elite to compete for their favor and made them understand that regardless of how competent or proficient they were, they still had to court the favor of the sultan to reach the top of the pyramid.[76]

Not surprisingly, a sultan's willingness to place his kin by marriage in key positions was considered a blatant disregard of the elite's sensibilities that could easily backfire. A good example in this regard from the late fifteenth century is the case of the aforementioned Hersekzade Ahmed Pasha. Originally a descendant of Bosnian nobility, Ahmed Pasha was the governor of Hamidili — a relatively minor post in the political hierarchy — when Bayezid II ascended the throne in 1481. Shortly after his rapid nomination to the governor-generalship of Anatolia in 1483, Ahmed Pasha not only married Bayezid's daughter Hundi Sultan (1484) but also assumed the commandership of the imperial campaign against the Mamelukes in 1486, probably as the surrogate for his father-in-law, who did not participate in the campaign.[77] Being several years junior to the experienced generals in the army, however, Ahmed Pasha was not fully acknowledged as the commander in chief. Senior commanders, such as Karagöz Pasha and Hızıroğlı Mehmed Bey, flatly refused to take orders from him and broke ranks. Ahmed Pasha not only lost the battle but also fell captive to the Mamelukes.[78] This early incident, it seems, did little to deter Bayezid in the future from establishing marriage alliances with

[76] This trend among the professionalized elite gained a new momentum in the later decades of the sixteenth century with the rise of a bureaucratic consciousness. Associating the legitimacy of the state with its commitment to universalist principles, such as meritocracy, seniority, and capability, the elite came to denounce the sultan's personal interference in state affairs — particularly in the case of nominating people to government positions on the basis of mere personal favor — as illegitimate and even detrimental to the interest of the Ottoman commonwealth; see FLEISCHER, *Bureaucrat and Intellectual,* 214–231, 293–307; and FLEISHER, "The Lawgiver as Messiah," 159, 172–173.

[77] On Hersekzade Ahmed Pasha, see Erdmute HELLER, *Venedische Quellen zur Lebensgeschichte des Ahmed Pasa Hersek-Oghlu* (Munich: Uni-Druck, 1961); REINDL, *Männer um Bāyezīd,* 129–146.

[78] Selâhattin TANSEL, *Sultan II: Bâyezit'in Siyasî Hayatı* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1966), 102n57; Richard Franz KREUTEL, *Der fromme Sultan Bayezid: Die Geschichte seiner Herrschaft (1481–1512) nach den altosmanischen Chroniken des Oruç und des Anonymus Hanivaldanus* (Graz: Verl. Styria, 1978), 204; REINDL, *Männer um Bāyezīd,* 133–134; 265–266.

the elite. Throughout his thirty-one-year reign, he continued to marry his numerous daughters and granddaughters to those among the elite who were in his good graces.[79]

THE CHIEF OTTOMAN ELITE FROM BAYEZİD II TO SÜLEYMAN

Only a few of Bayezid's sons-in-law, however, reached the highest-ranking office, the vizierate.[80] Many of Bayezid's favorites either fell slain on the battlefield during the campaigns led by his warlike successor, Selim, or were executed or at best slighted by the new sultan, who had no trust in his father's grandees after they collectively opposed his accession.[81] Although Selim was eager to replace them as soon as possible with his own men, it took him several years to develop a set of chief officials whom he had personally chosen. More specifically, it was in the period following the Mameluke Campaign in 1517 that the upper strata of the Ottoman elite came to be completely recast. Piri Pasha ascended to the grand vizierate (1517), Mustafa Pasha to the post of the second vizier (1519), and Ferhad Pasha to that of the third vizier (1519), and Ahmed Pasha became governor-general of Rumelia (1519).[82] Apart from their joint dedication to the sultan, however, Selim's new elite was a factionalized one, divided by a fierce competition for office and power.

The intra-elite rivalry was related mostly to the different professional backgrounds of these individuals. Piri Mehmed Pasha was originally a financial bureaucrat during the time of Bayezid; he was raised in 1514 by Selim to the vizierate mainly to curb the influence of his father's

[79] A. D. ALDERSON, *The Structure of the Ottoman Dynasty* (London: Oxford University Press, 1956), table XXVIII; ULUÇAY, "Bayezid II. nin Âilesi," 109–124.

[80] PEIRCE, *Imperial Harem,* 66.

[81] For example, Bayezid's favorite, Hasan Pasha, fell in the Battle of Çaldıran in 1514; see Selâhattin TANSEL, *Yavuz Sultan Selim* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 61; REINDL, *Männer um Bāyezīd,* 205n3; Dukaginzade Ahmed Pasha, who was married to one of Bayezid's granddaughters, was executed by Selim in 1515; see TANSEL, *Yavuz Sultan Selim,* 73; Yunus Pasha, who was very dear to Bayezid and was also married to one of his granddaughters, was executed in 1517; see TANSEL, *Yavuz Sultan Selim,* 203; REINDL, *Männer um Bāyezīd,* 210n23; KREUTEL, *Der fromme Sultan Bayezid,* 277; SANUDO, vol. 19, col. 225: "E se dice che ditto Signor non vol con lui gran maistri, et vol far zente nova."

[82] Yusuf KÜÇÜKDAĞ, *Vezîr-i Âzam Pîrî Mehmed Paşa (1463 ?–1532)* (Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1994), 39; Celâl-zâde Mustafa Çelebi, *Selim-nâme,* ed. Ahmet Uğur and Mustafa Çuhadar (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1997), 343–344; SANUDO, vol. 27, col. 280; vol. 28, col. 409.

astute advisors. A senior official, Piri Pasha had sufficient experience in the affairs of central government, yet he did not belong to the core military elite surrounding Bayezid.[83] Mustafa Pasha, on the other hand, was a junior governor during Bayezid's reign, and he was rapidly promoted first to the governor-generalship of Anatolia (1516) and then immediately to that of Rumelia (1517).[84] He must have caught Selim's eye for his political skills as well as loyalty, for in 1517 he was also given the honor of marrying Selim's daughter Hanım Sultan, the widow of Bostancıbaşı İskender Pasha, whom Selim had earlier executed.[85] In contrast to Piri and Mustafa Pashas, who started their careers during Bayezid's reign and rose mainly through the ranks —indeed, notwithstanding the touch of the sultan's favor — Ferhad and Ahmed were Selim's slaves and favorites from his own household, whom he had kept by his side constantly since his princely years.[86] Nurtured and instructed by the sultan, having attended to him for years and fought alongside him in all his wars, Ferhad and Ahmed each saw himself entitled to the highest office, the grand vizierate, and detested the others, especially Piri and Mustafa Pashas, who not only stood in their way but were also originally men of another master.[87]

This was the elite that Süleyman inherited in 1520, when Selim suddenly died after ruling for only eight years. In fact, Süleyman's accession amplified the polarization at the top of the empire. With the disappearance from the political scene of Selim's autocratic person, which was the

[83] On Piri Pasha's appointment to the grand vizierate, see Celâl-Zâde, *Selim-nâme*, 251; Küçükdağ, *Vezîr-i Âzam Pîrî Mehmed Paşa,* 19–28.

[84] Selim had two viziers called Mustafa, and secondary sources have confused one with the other. The confusion comes from the fact that both once held the governorship of Morea. The first, known also as Mustafa Jurisevic, was raised to the vizierate upon Selim's accession (1512), and dismissed in 1514; he died in 1519. The second, who became vizier in 1519, is also known as Çoban Mustafa Pasha; he died in 1529. See Reindl, *Männer um Bāyezīd,* 76n177; Yüksel, *Osmanlı Mimârisinde II,* 393-397; for the confusion of the two, see Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livası,* 524–525; for Çoban Mustafa Pasha's appointments, see Ferīdūn Bey, *Münşe'ātü's-selāṭīn*, 2 vols. (İstanbul, 1857 [1274], 1:451, 453; for his death, see Sanudo, vol. 50, cols. 471–472.

[85] Tansel, *Yavuz Sultan Selim,* 74; for Mustafa's marriage to Selim's daughter, see Sanudo, vol. 25, col. 615.

[86] Zen [1523], 110; Hadîdî, *Tevârih-i Âl-i Osman (1299–1523),* ed. Necdet Öztürk (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991), 429; Kemalpaşazâde, *Tevarih-i Âl-i Osman X. Defter,* ed. Şerafettin Severcan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996), 12; Hōca Ṣade'ddīn, *Tācü't-tevārīḫ*, 2 vols. (İstanbul: Tabhane-yi Âmire, 1862–1864 [1279–1280], 2:604; Çipa, "The Centrality of the Periphery," 212.

[87] For the rivalry and enmity among the pashas, see Celālzāde, *Geschichte Sultan Süleymān,* 24b, 46a–57a, 83a; Hadîdî, *Tevârih-i Âl-i Osman,* 443–444; Zen [1523], 111, 125; Sanudo, vol. 29, col. 490; vol. 36, col. 99.

only force unifying the elite, the pashas gained free rein to start a ferocious war with each other by manipulating the new sultan. For his own part, Süleyman was far too young and inexperienced to insulate himself from their manipulations. Compared to his grandfather Bayezid, who was thirty-four when he assumed the throne, and his father, Selim, who was forty-two, Süleyman was just twenty-six.[88] More than his relatively young age, however, his limited acquaintance with warfare and politics made Süleyman a complete novice in state affairs. Although Ottoman princes would occasionally accompany their fathers in their campaigns and take active part in battles by commanding troops, Süleyman never attended any of his father's wars.[89] As the only son, he was always left behind to guard the western borders of the empire while his father was campaigning in the east.[90] His status as heir apparent thus significantly reduced the chances of his gaining experience and legitimacy on the battlefield. Civil war routinely broke out among princes after the death of a sultan, the victor of which would succeed as the new sultan.[91] As Selim's only son, however, Süleyman had no competitors for the throne. Although this point is often cited as Süleyman's great advantage, it also left him unproven in the eyes of his officials, servants, subjects, and enemies.[92] The revolt that broke out in Syria immediately following his accession, the relief and joy that the Christian powers in the West showed upon hearing of Selim's death, the pope's immediate call for a joint crusade to take advantage of the "lamb" that had replaced a "wolf" on the Ottoman throne, the reluctance on the part of Hungary and Venice to renew the peace treaties they had with the Ottoman sultan all clearly demonstrate that Süleyman paid dearly for his advantage.[93]

[88] V. J. Parry, "Bāyazīd," *EI2;* Halil İnalcik, "Selīm," *EI2;* Franz Babinger, "Sulejman's des Prächtigen Geburstag," *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte*, no. 2 (1923–1926): 165.

[89] Haldun Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Şehzadelik Kurumu* (Ankara: Akçağ, 2004), 147–158.

[90] Gökbilgin, "Süleymân I."

[91] İnalcik, *Classical Age,* 59–60; Peirce, *Imperial Harem,* 18–27.

[92] Contemporary Ottoman historians mention Süleyman's extraordinary fortune and cherish his auspicious accession, which did not lead to any bloodshed in the family; see Hadîdî, *Tevârih-i Âl-i Osman,* 422; Maṭrakçı Naṣūḥ, *Süleymānnāme*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi Revan 1286, 11a.

[93] Paolo Giovio, *Commentario de le cose de' turchi* (Rome, 1531), 33r: "et certamente parea a tutti che che un' leon' arrabbiato havesse lasciato un' mansueto agnello per successore"; for the first reactions to Süleyman's accession, see Turan, "The Sultan's Favorite," 22–52.

Naturally, the internal and external threats that Süleyman as an unproven and insecure ruler encountered at the beginning of his reign greatly increased his dependency on his grandees. Yet he was deeply alienated from them. That mutual distrust between the new sultan and the old guard was present in the extreme, and Süleyman's experience was more difficult than those of his predecessors. Since there were no other contenders for the throne, during his princehood neither Süleyman nor the members of the elite had felt an urge to make connections or alliances with one another. More than anything else, however, what made Süleyman an easy prey to his pashas' manipulations was his lack of experience in imperial politics. This too was linked to the fact that he was Selim's only son. After Selim had eliminated all his brothers and nephews, Süleyman remained his sole alternative. Selim knew well that sons could be as dangerous as brothers — his own revolt that had dethroned his father, Bayezid, proved that.[94] Most interestingly, although contemporary Ottoman accounts prefer to remain silent on the subject, European sources indicate that during 1514–1515, while Selim dragged his army off to a long, harsh, and uncertain eastern campaign against his archrival, Shah Ismail Safavi, the raging Janissaries threatened to depose Selim and bring his son to the throne. According to the Venetian sources, Selim, intimidated by the Janissaries' threats, sent a poisoned robe to Süleyman. Suspicious of his father's motives, Süleyman had one of his slaves wear it first, upon which the slave immediately died.[95] Even though it is hard to verify the truth of the anecdote, it implies that a certain degree of distrust existed between the father and the son.[96] Hence, it is reasonable to think that Süleyman was aware of the rumors that the Janissaries wanted to depose his father and make him the sultan, and therefore was very careful not to provoke his father's wrath. Thus, he preferred to keep a low public profile by secluding himself in his princely court in Manisa and showing no interest in politics.[97]

[94] Uluçay, "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?".

[95] Sanudo, vol. 19, cols. 86–87; vol. 20, col. 225.

[96] *Ibid.*,vol. 21, cols. 142–143: "contra sò fiol ha mal animo."

[97] In this regard Guillaume Postel, who came to the Ottoman Empire first in 1535–1537 and again in 1549-1550, gives an interesting anecdote that he heard in Istanbul. Allegedly, a few years before his death, Selim asked his sons who would be the sultan after him; and those who said "me" died immediately. Only Süleyman, advised by his mother, who knew the sultan well, completely refused the throne and said he was not his father's son but a slave — even to accept the sultanate after his death would give him great pain. This story further strengthens the idea that Süleyman owed his survival to his lack of interest in poli-

Under these circumstances, Süleyman sought first to exploit the conflicts and rivalries among the elite to enhance his standing. To this end, he appeared bent on diminishing the governmental influence of his experienced and in some respects overbearing grand vizier, Piri Pasha, and his protégé, the second vizier, Mustafa Pasha, by supporting their chief rivals, Ferhad and Ahmed.[98] For example, he married his sister Beyhan Sultan to Ferhad, who was craftily excluded by Piri Pasha from the first two imperial campaigns in Hungary and Rhodes with tasks in eastern Anatolia that kept him far away from the action.[99] More than Ferhad, however, it was Ahmed who enjoyed Süleyman's favor and regard at the expense of the grand vizier. Following the Hungarian campaign in 1521, which resulted in the conquest of Belgrade, Süleyman raised Ahmed to the vizierate in recognition of his superb performance, even though it was well known that during the siege the pasha frequently clashed with the grand vizier on many issues.[100] In a similar fashion, a year later, at the Rhodes campaign, Süleyman, dissatisfied with his conduct in the siege, removed Mustafa Pasha from the general commandership and appointed Ahmed Pasha in his place.[101]

When in June 1523 Süleyman dismissed Piri Pasha and sent him to retirement, many expected that Ahmed Pasha would succeed him in office.[102] To everyone's surprise, however, Süleyman instead chose his

tics. Cited in Peirce, *Imperial Harem,* 230; see also Guillaume Postel, *Des histoires orientales: Et principalement des turkes ou turchikes et schitiques ou tartaresques et aultres qui en sont descendues,* ed. Jacques Rollet (Istanbul: Editions Isis, 1999), 196.

98 Celālzāde mentions that Piri Pasha personally requested Selim to raise another vizier who would support him in every matter. Upon this request, Selim promoted Mustafa Pasha to the vizierate; see Celâl-zâde, *Selim-nâme,* 343. Likewise, Piri Pasha recommended Mustafa Pasha as the general commander of the Rhodes campaign in 1522, although Ahmed Pasha volunteered for it; see Hüseyin G. Yurdaydin, *Kanuni'nin Cülusu ve İlk Seferleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1961), 36.

99 Sanudo, vol. 33, cols. 37, 43–44; Yurdaydin, *Kanuni'nin Cülusu ve İlk Seferleri,* 13, 38; Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları,* 31.

100 Süleyman appreciated Ahmed Pasha's courage and dedication during the Belgrade campaign, and he honored him with a caftan, an ornate sword, and two thousand gold coins; see Ferīdūn Bey, *Münşe'ātü's-selāṭīn,* 1:512; Celālzāde, *Geschichte Sultan Süleymān,* 46a–46b; Yurdaydin, *Kanuni'nin Cülusu ve İlk Seferleri,* 33–34.

101 Yurdaydin, *Kanuni'nin Cülusu ve İlk Seferleri,* 40.

102 Ahmed Pasha was considered the hero of the Rhodes campaign; see Sanudo, vol. 34, cols. 13, 16; Ferīdūn Bey, *Münşe'ātü's-selāṭīn,* 1:533. It seems that Ahmed had many supporters who wanted to see him in the grand vizierate. Celālzāde notes that Ahmed Pasha and his supporters plotted against Piri Pasha and thus made Piri Pasha fall, see Celālzāde, *Geschichte Sultan Süleymān*, 110a; for Ahmed Pasha's disappointment after İbrahim's rise to office, see Neşrī, *Cihānnümā,* Türk Tarih Kurumu Y 45, 197b.

favorite and the head of the Privy Chamber, İbrahim Ağa, as his new grand vizier. İbrahim was an intimate friend and confidant of Süleyman from his princely household, and his rise to the grand vizierate signified Süleyman's determination to free himself from the tutelage of his father's grandees and assume personal rule.[103] In 1523 Süleyman as a ruler was much different from the young, ill-prepared, obscure man who mounted the Ottoman throne in 1520. After successfully suppressing the revolt led by the Mameluke Canberdi Gazali in Syria and triumphantly seizing Belgrade and Rhodes, he recast his image as a terrifying ruler who inspired awe and reverence both at home and abroad, and he gained the self-confidence to take the government under his control by appointing a grand vizier who fully represented his own will.[104]

In addition to establishing the sultan's personal rule over the political apparatus, İbrahim's elevation to the grand vizierate was meant to neutralize the destructive competition for office among the elite. Torn between his pashas vying for his ear, Süleyman had seen how the rivalries and conflicts among them had ruined the coordination within the Ottoman high command during the campaigns and, as a result, had jeopardized the effectiveness of the military operations, exposing the troops to unnecessary danger, increasing casualties, and wasting time and resources.[105] Furthermore, İbrahim's rise to office significantly curtailed the elite's chances of having direct access to and influence with the sultan. Not only did each pasha suddenly lose any favored status he had previously enjoyed at the sultan's side and find himself equal to the others in the sultan's eyes, but he now also had to communicate his views, wishes, or complaints first to İbrahim, who had immediate access to the sultan.[106] Having İbrahim act as an intermediary between himself and his chief officials, Süleyman hoped to insulate himself from intra-elite poli-

[103] The seventeenth-century historian Peçevî remarks that Süleyman would later say that when Piri Pasha was in office, he could not enjoy his sultanate. He would always feel inadequate in front of the experienced grand vizier; see İbrahim Peçevî, *Tarîh-i Peçevî,* 2 vols. (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1980), 1:20.

[104] Marco Minio, "Relazione di Marco Minio alla porta ottomana [1522]," in Albèri, *Relazioni*, 74; Kenneth Meyer Setton, *The Papacy and the Levant, 1204–1571*, 4 vols. (Philadelphia: American Philosophical Society, 1976–1984), 3:208, 213n57.

[105] Turan, "The Sultan's Favorite," 88-89, 96-97.

[106] Both Ahmed and Ferhad fell from Süleyman's favor after İbrahim's rise to the grand vizierate. Ahmed Pasha was distanced from the capital and sent to Cairo as governor; Ferhad Pasha was dismissed from the vizierate and appointed to a frontier post in the Balkans (Semendire); see Zen [1523], 110, 112; Hadîdî, *Tevârih-i Âl-i Osman,* 443-444; Celālzāde, *Geschichte Sultan Süleymān,* 130a–130b.

tics and at the same time transform the competition for office into one for the favor of his grand vizier, whose mediating role rendered the sultan even more formidable and distant.

Nevertheless, in many ways İbrahim was an unconventional grand vizier. First, the grand vizier's relationship and interaction with the sultan had assumed a formal character since Mehmed's time, especially with the construction of a new imperial palace and the development of its ceremonial. Designed along several outer and inner spaces dividing the court physically as well as functionally, Mehmed's new palace delineated the boundaries between the sultan's public and private domains. The second courtyard was dedicated to his public affairs, discussed in the imperial council, which consisted of the chief officeholders of the empire and met under the leadership of the grand vizier; the inner court comprised the third courtyard and spaces beyond and was designated as the sultan's private realm.[107] No official from the imperial council, not even the grand vizier, was allowed to enter the sultan's private quarters. The council members were, rather, received by the sultan in the Chamber of the Petitions — a separate room built between the second and third courtyards — on certain days each week, following the council meetings.[108] İbrahim, however, continued to have immediate access to the sultan in the inner court, even after his elevation to the grand vizierate. The Venetian bailo (a representative and diplomat) Pietro Bragadin in 1526 noted that Süleyman and İbrahim would sleep together in the same bed, their heads touching.[109] A slave intimately attached to his master both physically and sentimentally, İbrahim straddled the border between the public realm and the private body of the sultan. As such, his rise to the highest office in the empire was meant to bring the government, which had been politically and institutionally slipping away from the ruler's personal control, again within the sultan's orbit.

Second, and more important, İbrahim had never held any military or administrative office before his rise to the highest office of the empire. He attended Süleyman's first two campaigns, but he never assumed any responsibility in them, be it logistic, strategic, or military — he just stayed at Süleyman's side as his intimate friend.[110] Given that by the

[107] Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial, and Power,* 15-30, 88-90.

[108] *Ibid.*, 96-110.

[109] *Ibid.,* 257; Bragadin [1526], 103.

[110] Although no direct evidence showing İbrahim's presence at the Hungarian campaign has been found, Kemalpaşazâde's history notes that İbrahim was with the sultan at

early sixteenth century the Ottoman political apparatus had been highly professionalized, and competence and experience had already become the necessary criteria for success in office, İbrahim's abrupt rise from the personal service of the sultan to the grand vizierate came as a shock to his contemporaries. Although, as already discussed, the Ottoman sultans often tried to manipulate elite promotions by bestowing their favor on a select few, especially through marriage, İbrahim's swift rise was still exceptional : no Ottoman grand vizier had ever before been created solely on the basis of a sultan's favor. As a matter of fact, İbrahim's rise was widely resented and criticized both by the general public and in elite circles, and it was considered an ill omen heralding the ruin of the House of Osman.[111]

Indeed, to question the legitimacy and soundness of İbrahim's promotion meant an implicit challenge to the authority that stood behind it : the sultan. Removing the doubts surrounding İbrahim's credentials and justifying his elevation to the office thus bore great political significance for Süleyman.[112] This, however, was quite a difficult task in the early sixteenth-century Ottoman context, in which the person of the officeholder was more important than the office itself. The sultan might bring whomever he wished to the highest office in the empire, but he could not immediately endow this person with the respectability and authority that the office commanded. For many, despite his status as grand vizier, İbrahim was still not considered part of the ruling elite, in charge of the empire's military and civil administration, but a mere domestic slave whose job was to amuse his master in his bedchamber.[113] Hence, transforming İbrahim from a private slave in the inner court into a public figure inspiring awe and reverence called for a meticulously designed

the Rhodes campaign and had influence over Süleyman's decisions ; see Kemalpaşazâde, *Tevarih-i Âl-i Osman X. Defter,* 161-162. Considering Süleyman's emotional dependency on him, it is plausible to assume that İbrahim accompanied the sultan in his first military adventure as well ; see Bragadin [1526], 103 : "è il fiao dil Signor, qual non pol star un hora si pol dir senza dil lui."

111 Zen [1523], 117 ; Turan, "Voices of Opposition," 30.

112 Turan, "Voices of Opposition," 31-34.

113 Bragadin in his *relazioni* describes Ferhad Pasha's last meeting with the sultan, at which he was executed. Narrated in a highly dramatic tone, the passage probably reflects more the rumor circulating in the Ottoman capital about İbrahim Pasha's promotion than a literal representation of the actual meeting between Ferhad and the sultan. Ferhad Pasha blamed İbrahim for his demotion and expulsion from the threshold of the sultan by declaring, "That whore Embraim is the reason for this" ; see Bragadin [1526], 108.

program geared toward enhancing the pasha's political and social standing.

At the center of this project was İbrahim's marriage to İskender Pasha's granddaughter Muhsine. Disregarding the custom of the time, Süleyman did not choose an Ottoman princess as a wife for the pasha. In 1523, in the aftermath of his unusual rise to the grand vizierate, İbrahim was by no means in need of the sultan's additional favor; his whole being was, after all, the embodiment of it. What Süleyman and İbrahim wished to obtain was, rather, the public's recognition and confirmation of the sultan's power to override the social and political norms regulating the public order, and to bestow rank and status through his own will to such an extent that he could transform overnight an obscure slave into the greatest man of the empire.[114] Because İbrahim was originally a slave of theirs, the İskender Pasha family's acceptance of him as a son-in-law implied that the patriarchs of the household recognized İbrahim's new position in society and considered him socially their equal. It was indeed of utmost importance that a family such as İskender Pasha's acknowledge İbrahim's metamorphosis. One of the most prominent families of early sixteenth-century Istanbul, İskender Pasha, his sons, and his sons-in-law had been in the service of the dynasty for more than three generations since the time of the conquest. The family wielded such great power and prestige that they offered political patronage to others.[115] Furthermore, through their lavishly endowed foundations scattered in different parts of Istanbul, which provided charity and other social services to various segments of the society, and through their generous architectural, religious, and literary patronage, the family had close connections with the larger fabric of the city as well.[116] As a result, İskender Pasha's family's consent

[114] TURAN, "Voices of Opposition," 32.

[115] Like İskender Pasha's sons-in-law, Yakub Ağa and Mustafa Bey, his sons Hürrem and Mustafa were members of the Ottoman ruling elite. For his son Mustafa Pasha's buildings and endowments, see YÜKSEL, *Osmanlı Mimârisinde*, 428, 445-446, 432-433. Latîfî notes that Mustafa Bey was also a poet with the penname Ṣun'ī and was made the governor of Tablus (Tripoli) during the reign of Sultan Selim; see LATÎFÎ, *Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsiratü'n-nuzamâ,* ed. Rıdvan Canım (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000), 360-361. It seems that İskender Pasha, in the manner of the patriarchs of the Ottoman dynasty, chose his sons-in-law for political reasons, indicating his protection over these lower-ranking members of the elite. It is no surprise that his son-in-law Mustafa is called in the sources after his father-in-law İskender (*İskender Paşa damadı*); see GÖKBILGIN, *Edirne ve Paşa Livası,* 440-441. In addition, the Bayezid's famous vizier (Hadım) Yakup Pasha was İskender's protégé; see REINDL, *Männer um Bāyezīd,* 352-353.

[116] For İskender Pasha's family's pious foundations in the city, see the biographical

to İbrahim's elevated status was crucial in realizing the new power and authority that Süleyman claimed over the entire Ottoman polity, from the very top to the bottom.

In this context, Muhsine's initial refusal to marry İbrahim Pasha, who had just been promoted to the highest office in the empire, because he had been her slave, should not be dismissed as a girlish caprice. Considering İbrahim Pasha's position in society in 1523, her concern that such a marriage would degrade her social status was well justified. More important, however, Muhsine's reaction points to the existence of an urban-based social elite in the early sixteenth century Ottoman capital, one possessing a certain degree of cohesiveness that set its members apart from the rest of the society. Although a social history of the metropolitan Ottoman elite in the early modern period is yet to be written, one may tentatively suggest that its formations lie in the reign of Sultan Bayezid. Having come to the throne with the support of his father's men, a sign of his indebtedness, Bayezid retained most of them in power.[117] As a result, many of Mehmed's elite continued to thrive during the time of Bayezid, and they could carve out a social base in the city through the means of patronage supported by their expanding political and economic power.[118] Furthermore, an ideological affinity connected Bayezid with those who had brought him to power. Sensitive to the political criticisms accusing Mehmed of disregarding the Islamic law for the sake of his own selfish interests, the elite in the post-Mehmed era, as much as Bayezid, was committed to seeking reconciliation between the Ottoman monarchy and Islamic principles.[119] As Istanbul became the main site to refashion

sections on İskender Pasha and Mihrişah Hatun; Aşık Çelebi notes, for example, that İskender Pasha gave patronage to Ṣafāyī, a poet originally from Sinop; see ʿĀşıḳ Çelebi, *Meşāʿirü'ş-şuʿarā,* ed. G. M. Meredith-Owens (London: Lowe and Brydone, 1971), 219b; for the relationship between patronage and establishing a power base among the city population, see Edward Mitchell, "Institution and Destitution: Patronage Tales of Old Stamboul" (Ph.D. diss., University of California, Los Angeles, 1993), 280; Kafesçioğlu, "Ottoman Capital in the Making," 200-201, 208.

117 On Bayezid having come to the throne with the help of his father's grandees, see Tansel, *Sultan II. Bâyezit'in Siyasî Hayatı,* 15; for example, Davud Pasha (d. 1498), Mesih Pasha (d. 1501), İskender Pasha (d. 1504), and Sinan Pasha (d. 1504) had all started their careers during Mehmed's time and remained in power during Bayezid's reign.

118 For the pious foundations and the socioreligious complexes that these grandees founded in the city, see Yüksel, *Osmanlı Mimârisinde*, 221, 227-231, 234-243, 257-258, 299-300; Barkan and Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri,* 82, 142, 222, 345-347.

119 For the critics of Mehmed and the place of the city of Constantinople in their arguments, see İnalcık, "Mehmed II"; Stéphane Yerasimos, *La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques: Légendes d'empire* (Paris: Institut

the Ottoman sultan as a law-abiding Muslim ruler, Bayezid relied on his elite not only to rule but also to create a city that would lend ideological justification to the political and social order that the Ottoman rule represented. Even in the later years of his reign, when he finally managed to develop a new set of elite primarily from his own household, Bayezid continued to rule collectively, and he depended on his chief officials to extend his power beyond the second courtyard of the imperial palace to the broader urban context.[120] At the heart of turning Istanbul into the stronghold of the Ottoman imperial order was fashioning it as a place where a Turkish-speaking Muslim population would find peace and comfort; and Bayezid's political elite played a pivotal role in this context: they were the ones who converted most of the remaining Byzantine churches to mosques, welcomed the Sufi brotherhoods, and built new mosques and other socio-religious complexes, in addition to providing various social services, employment, support, and protection to the residents of the city, which experienced rapid growth in the late fifteenth and early sixteenth centuries.[121] Indeed, all these factors significantly promoted the elite's distinguished position among the city's population.

Muhsine, as a member of this Constantinopolitan elite, in her initial refusal to recognize İbrahim's new status, created overnight by the sultan, indicates that the Ottoman urban elite in the early sixteenth century assumed the liberty to determine independently the constituents of high status and set the criteria to include or exclude outsiders. In this respect, it is possible to interpret Muhsine's reaction as an attempt to defy the royal authority that transgressed the unwritten rules ensuring the cohesiveness and continuity of the elite. That said, İbrahim's elevation to the grand vizierate was also meant to subdue the nascent Ottoman patriciate,

français d'études anatoliennes, 1990); KAFESÇIOĞLU, "Ottoman Capital in the Making," 273-283; TURAN, "The Sultan's Favorite," 162-164, 173-176.

[120] For Bayezid's reliance on his elite to rule, see REINDL, *Männer um Bāyezīd,* 65-68. Three figures among Bayezid's later elite particularly stand out as social and cultural patrons: his famous grand vizier Hadım Ali Pasha (d. 1511), chancellor Tacizade Cafer Çelebi (ex. 1515), and chief judge of Rumelia, Müeyyedzade Abdurrahman Çelebi (d. 1516); see BARKAN and AYVERDİ, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri,* 67-72, 298, 340; YÜKSEL, *Osmanlı Mimârisinde*, 162-177, 223-224, 286; Halûk İPEKTEN, *Divan Edebiyatında Edebî Muhitler* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 44-59, 138-143.

[121] For the Byzantine churches that Bayezid's elite converted to mosques, see YÜKSEL, *Osmanlı Mimârisinde II,* 177, 221, 249-250, 255, 259, 273, 281, 291; for the dervish convents that the elite built in Istanbul during this time, see *ibid.,* 174, 226, 232, 248, 299, 279, 265, 291, 294, 299; İNALCIK, "Istanbul," *EI2.*

which, through its role of representing the sultan's power and protection to the broader urban milieu in the previous decades, had established itself as a corporate body of considerable importance in society. Capitalizing partly on the political and social vacuum that Selim's ferocious reign brought about, Süleyman and İbrahim worked together in later years as a team to flatten the top of the social pyramid and establish the sultan's authority as the ultimate source of power, rank, and status. Especially through the medium of the pasha's palace at the Hippodrome, where İbrahim as the sultan's alter ego opened up the fountain of royal patronage to anyone and everyone in the city, Süleyman turned himself into an absolute monarch par excellence whose presence came to be felt at once by both the highest and the lowest in society.[122]

* * *

Despite the bride's initial reluctance, which probably cast a shadow over the union at first, İbrahim and Muhsine's relationship seems to have improved over the years. Featuring such expressions of endearment as "my darling, my beloved," and "your lover İbrahim who is longing for you," the pasha's letters to his wife reveal a genuine and tender affection.[123] The couple remained married until the pasha's execution in 1536; and they had a son, Mehmedşah, who died very young in 1539.[124]

[122] For İbrahim Pasha's extensive patronage, see İPEKTEN, *Divan Edebiyatında Edebî Muhitler,* 143-146.

[123] For these letters and expressions, see ULUÇAY, *Osmanlı Sultanlarına Aşk Mektupları,* 65-76.

[124] Kemal ÖZERGİN, *Sultan Süleyman Han Çağına Ait Tarih Kayıtları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1971), 13.

Ebru Turan, *The Marriage of İbrahim Pasha (ca. 1495–1536). The Rise of Sultan Süleyman's Favorite to the Grand Vizierate and the Politics of the Elites in the Early Sixteenth-Century Ottoman Empire*

Sultan Süleyman's childhood friend, favorite, and grand vizier, İbrahim Pasha, is one of the most intriguing characters of Ottoman history. From his swift rise directly from the personal service of Süleyman to the highest office of the empire in 1523 until his sudden execution in 1536, İbrahim Pasha ruled the empire with unprecedented power and authority as a virtual sultan. Although recent studies have celebrated the pasha as the key political figure who crafted and promulgated Süleyman's image as world emperor at home and abroad, İbrahim Pasha remains one of the least known of the Ottoman grand viziers. The primary purpose of this study is to illuminate the early years of the pasha's career by focusing particularly on the historiographical debate on the identity of his bride, whom he married in 1524. Introducing newly discovered material from Ottoman and Venetian accounts, the article not only establishes the identity of the pasha's wife but also interprets his marriage in relation to his unusual promotion to office. By engaging issues of elite formation, centralization, and professionalization in state administration, the paper discusses İbrahim Pasha's rise to power within the context of the long-term political, social, and institutional developments that the empire had undergone after the conquest of Constantinople.

Ebru Turan, *Le mariage d'İbrahim Pacha (ca. 1495–1536). L'ascension du favori du sultan Süleyman jusqu'au grand vizirat, et la politique des élites dans l'Empire ottoman au début du XVIe siècle.*

L'ami d'enfance, favori et grand vizir du sultan Süleyman, İbrahim Pacha, est l'un des personnages les plus fascinants de l'histoire ottomane. Entre son ascension rapide, passant directement du service personnel de Süleyman aux plus hautes fonctions de l'empire en 1523, jusqu'à son exécution inattendue en 1536, İbrahim Pacha gouverna l'empire avec un pouvoir sans précédent et l'autorité d'un sultan. Bien que des études récentes aient célébré le pacha comme la figure politique clé, qui façonna et promulgua l'image de Süleyman en tant qu'empereur universel aussi bien à l'intérieur qu'à l'étranger, İbrahim Pacha reste l'un des grand vizirs de l'Empire ottoman les moins connus. Cette étude a pour principal but d'éclairer les premières années de sa carrière en se concentrant particulièrement sur le débat historiographique portant sur l'identité de sa femme, qu'il épousa en 1524. Présentant des documents récemment découverts provenant de récits ottomans et vénitiens, cet article établit non seulement l'identité de la femme du pacha, mais interprète aussi son mariage en relation avec son étrange promotion au pouvoir. Abordant des questions de formation des élites, de centralisation et de professionnalisation de l'administration d'État, cet article discute l'ascension au pouvoir d'İbrahim Pacha dans le contexte des développements politiques, sociaux et institutionnels de long terme que l'Empire a subi après la conquête de Constantinople.

POWER AND SUBMISSION
Gifting at royal circumcision festivals in the Ottoman Empire (16th-18th centuries)[1]

Dedicated to Suraiya Faroqhi

It is true that Ottoman officials were exempted from paying taxes, but they were not exempted from presenting gifts to their superiors. For high-ranking dignitaries, the obligation to pay tribute to their sovereign on religious holidays and also at dynastic celebrations must sometimes have been harder than paying ordinary taxes for members of the *re'aya* (tax-paying subjects).

Marcel Mauss already spoke about the – theoretically – voluntary nature of a gift and the obligation of reciprocation in his classic *Essai sur le don*.[2] In the pre-modern Ottoman system, where positions in military and administration were bestowed by the Sultan, this obligation was of course a given fact for every dignitary. An official owed his ruler more than loyalty and commitment; he had to display his own position in the network of favour, bondage, duty, honour and submission with a tribute in kind.

University of Bonn, Institut für Orient und Asienwissenschaften, Abteilung für Orientalische und Asiatische Sprachen, Arbeitsbereich Türkisch. Nassestrasse 2 D-53113 Bonn
Reindl-Kiel@uni-bonn.de

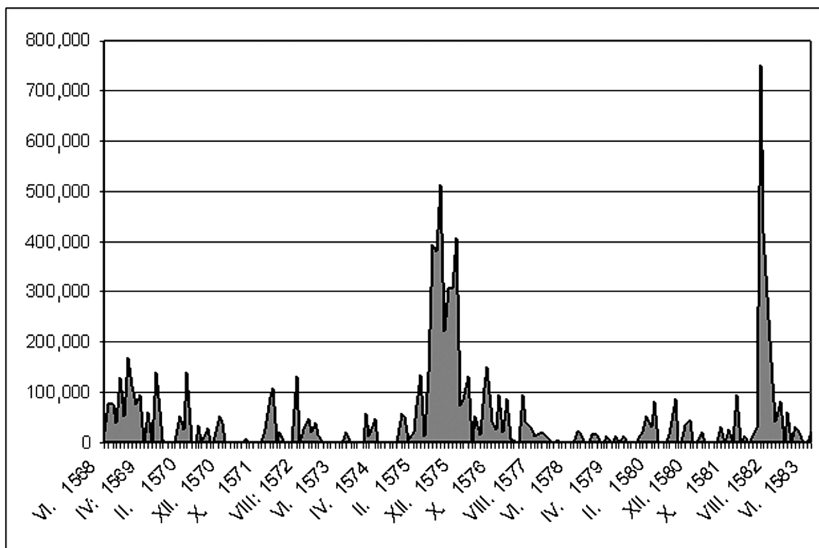
[1] I would like to thank Ms. Ülkü Altındağ at the Archives of the Topkapı Sarayı Museum in Istanbul for her generous support. I want also to express my gratitude to the team of the Prime Minister's Ottoman Archives in Istanbul, where I received considerable assistance.

[2] I have used the English translation by Ian Cunnison: Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, London (Cohen & West), 1954.

Turcica, 41, 2009, p. 37-88. doi: 10.2143/TURC.41.0.2049288

The main occasions on which to make this position of dependence and dependability visible were a new ruler's accession to the throne and the sumptuous circumcision festivities for Ottoman princes. A *tahvil-i teşrifat* register from 1568-1583,[3] although in other respects is somewhat problematic, offers clear evidence. Next to the repayment of loans, etc. by officials, this *defter* lists the value of gifts to the Porte, registered when entering the state treasury. It also records a number of ensigns (*ser-i 'alem*, *tafta*), which were obligatorily sent back to the Porte after the death of their holder. Furthermore, there is a short section dedicated to parts of Princess Mihrimah's estate.[4]

Table I



Value of gifts in akçe *for the years 1568-1583, according to BOA, K. Kepeci 665, calculated on a monthly basis.*

The sums, which were registered as the values of 527 gift packages,[5] varied between 60 *akçe* for the offerings of Mevlana Muhyieddin, the

[3] Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Istanbul (henceforth: BOA), K. Kepeci 665.
[4] BOA, K. Kepeci 665, p. 44, 45.
[5] BOA, K. Kepeci 665 has 542 entries concerning gifts, but in 15 cases one offering was registered in two portions.

kadı of Lapseki[6] and 110,980 *akçe* for Ahmed Pasha's (at that time third vizier) presents.[7] This does not necessarily mean that Mevlana Muhyieddin was a miser. Most items of his gift package might have hit the Sultan's,[8] his son's or another family member's taste and would therefore have been taken for use. Some items would not have fitted into the state treasury by their nature, such as slaves, animals, horse equipment or even books.[9] The first place where all (non-animate) gifts for the Sultan were initially hoarded was the "inner" treasury, which functioned rather like a royal privy purse.[10]

[6] BOA, K. Kepeci 665, p. 20. The entry is dated 17 Zilka'de 982 (28. II. 1575).

[7] BOA, K. Kepeci 665, p. 13. Ahmed Pasha's gifts were valued in two portions, 109,840 *akçe* on 12 Ramazan 979 (28. I. 1572) and 1,140 *akçe* on 13 Ramazan 979 (29. I. 1572).

[8] One of the gift inventories of the circumcision festival in 1582 mentions a jewelled aigrette (*sorguç-ı murassa'*) donated by Haccı Pasha, with the remark "the fortunate Sultan used to put it on" (*sa'adetlü padişah giyinürdi*), Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (henceforth: TSMA), D. 7856/2, fol. 3 a. Another entry, dealing with the gifts of the Beğlerbeği of Karaman, Mehmed Pasha, the son of grand vizier Sinan Pasha, for the same occasion, has an equally interesting comment. Among the dispatched luxury fabrics we find five *donluk* of *çatma* (a kind of brocaded velvet, see Hülya Tezcan, *Atlaslar Atlası: Pamuklu, Yün ve İpek Kumaş Koleksiyonu/Cotton, Woolen and Silk: Fabrics Collection,* Istanbul (YKB), 1993, p. 30 and 31), and on the margin we read: *birisi getüren kimesneye verilmişdir* ("one of them was given to the one who brought them"), TSMA, D. 7856/2, fol. 2 a. The term *donluk* denotes the length of fabric for a garment, in the 18th century 7.8 m (cf. note 223). During the 16th and 17th centuries, when large scale designs dominated and garments were rather loose-fitting, the size of the *donluk* might have been bigger. Iris Gräfin Vitzthum calculates 11 metres of fabric for a ceremonial *kaftan*, Iris Gräfin Vitzthum, "On Continuity and Geometry: The Cut of the Ottoman Kaftan" in Deniz Erduman-Çalış (ed.), *Tulpen, Kaftane und Levnî/Tulips Kaftans and Levnî,* München (Hirmer Verlag), 2008, p. 139.

[9] A remark in TKSM, D. 5649, fol. 3 a, concerning the gifts of the judge of Istanbul, Mevlana Muhyieddin Efendi, for the circumcision festival of 1582, says: *mushaf-ı şerifden ve kitabdan ma'adası dış hazineye verilmişdir* ("except the Koran and the book [the *Mathnawī*] all was given to the state treasury").

[10] In the 16th century the *hazine-i 'amire* (or *birun hazinesi*), the state (or "outer") treasury, was separated from the *hazine-i hassa* (or *enderun hazinesi*), the royal (or "inner") treasury; cf. Cengiz Orhonlu, "Hazine," in *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (henceforth: *DİA*). XVII, p. 130-133. For incoming gifts at the circumcision festival in 1582, we cannot discern any clear rules on which items were to put where is traceable. Venice had sent ten *donluk* (lengths) of Italian satin (*diba*) and 16 *donluk* (lengths) of Italian velvet; both fabrics came (according to a note in the margin) into the royal treasury (*iç hazineye*), while the rest, 41 lengths of Italian *kemha* (silk woven in lampas structure, brocaded with metal threads; cf. Julian Raby and Alison Effeny (ed.) *İpek: Imperial Ottoman Silks and Velvets,* Istanbul (TEB) and London (Azimuth), 2001, p. 341) and 83 lengths of light Italian satin (*atlas*) were brought to the state treasury (*dış hazineye*); TSMA, D. 7856/2, fol. 2 b. Another register has notes, such as: *kimi dış hazineye verildi ve kimi iç hazinede kaldı* ("some of them [the gift items] were given to the

The text of the entries in Ottoman administrative Persian presents us with certain difficulties because there are omissions[11] and we do not yet quite understand the practice of processing gifts to the treasury. The text structure of the entries follows the example (taken at random) of the following :

'an tahvil-i Mevlana Ebu Bekir, kadı-ı Tuzla der Kıbrıs.
'an baha-ı kutni ki bera-yı keşiden-i pişkeş 'an hizane-i
'amire haride, 'an yed-i hod :
guruş
'aded
8[12]

The variables in this text are titles, names, place names and bestowed items. It is always clear who the donor was and what kind of gift is named ; but it remains unclear whether the gifts were bought by the state treasury or whether the registered sum came from selling the goods. The reference *'an yed-i hod*[13] (" from his own hands ") indicates that this person can hardly be identical with the buyer, because it would make little sense to buy one's own gifts back. Since personal gifts to the ruler first found their place in the " inner " treasury, it seems possible that these entries mark a transfer of gifted objects from the Privy Purse to the state treasury. This solution would at least be plausible from the syntactical point of view. But, on the one hand, there is no very sharp division between the two treasuries,[14] and, on the other, we might assume from the practice of entering the equivalent of the gift in cash that this was the sum given to the state treasury after the objects had been sold. Of course, the sum might only indicate the estimated worth of gifts handed over to the treasury, but why then the enigmatic formula ?

I think that the above graph of the gift data in our register gives a rather clear impression of the main events at which higher-ranking offi-

state treasury and some remained in the royal treasury "), TSMA, D. 5649, fol. 2 b. Hence, the gifts were originally kept first in the royal treasury.

[11] I would like to thank Profs. Birgitt Hoffmann and Werner Schmucker for discussing the entries with me under linguistic aspects, and Profs. Kemal Beydilli, Feridun Emecen, İdris Bostan and Mehmet Genç for debating the historical-administrative point of view with me.

[12] BOA, K. Kepeci 665, p. 20. The entry is dated : 16 Zilka' de 982 (27.II.1575).

[13] A few entries later, we have a record of the gifts of the *mirliva* of Bozok, Çerkes Beğ. This passage ends with *'an yed-i Seydi, kethüda-ı m.,* which suggests that Seydi, the steward of Çerkes Beğ, had been dispatched with the gifts to the court in Istanbul. The entry is dated 25 Zilka'de 982 (8.III.1575).

[14] I am grateful to Prof. Mehmed Genç for sharing this observation with me.

cials had the moral obligation to make a lavish display of their devotion to the monarch. If we take into account that the bureaucratic procedure of registering and valuating incoming objects must have taken considerable time, we might be able to interpret the first bulk of the presents recorded in the years 1568-1569 as a backlog of the flood of gifts after Selim II's ascension to the throne (30. IX.1566). We find another concentration of offerings in the years after Selim's death (15. XII.1574), when Murad III came to the throne. The last peak in our diagram points unmistakably to one of the greatest festivities of the history of the Ottoman court, the celebration of Prince Mehmed's (later Mehmed III) circumcision in the summer of 1582, a festival which even found an echo in the – at least, seen from Istanbul – remote German town of Augsburg.[15]

Our friend for many years, Suraiya Faroqhi to whom this article is dedicated, has aptly referred to the role of gift exchanges in the visibility of rank hierarchies in her discussion of the diplomatic negotiations surrounding the circumcision festival of 1720[16]. So we hope to meet her interest by attempting here to decipher the part of "the language of ceremony" that dealt with gifting at three great festivities of the Ottoman dynasty, the circumcision celebrations of 1582, of 1675, and of 1720. While illustrating developments in the material culture of luxury items, this investigation will also seek to arrive at a closer to a translation of the language of gifts in the Ottoman context.

GIFTING AT THE CIRCUMCISION FESTIVAL OF 1582

Two *surnames*[17] were commissioned to document the festivity; one written in prose by a certain İntizamî, a *divan* clerk, the other in verses

[15] Cf. Victor Klarwill (ed.), *Fugger-Zeitungen: Ungedruckte Briefe an das Haus Fugger aus den Jahren 1568-1605,* Wien-Leipzig-München, 1923, p. 61-69.

[16] Suraiya Faroqhi, "Negotiating a Festivity in the Eighteenth Century: İbrahim Paşa and the Marquis de Bonnac, 1720," in Mustafa Kaçar and Zeynep Durukal (eds.), *Essays in honour of Ekmeleddin İhsanoğlu,* Istanbul (IRCICA), 2006, p. 279-294.

[17] For the development of this literary genre in the Ottoman context see Petra Kappert, *Geschichte Sultan Süleymān Ḳānūnīs von 1520 bis 1557 oder* Ṭabaḳāt ül-Memālik ve Derecāt ül-Mesālik *von Celālzāde Muṣṭafā genannt Ḳoca Nişāncı.* (= Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 21) Wiesbaden 1981, p. 20-21. Mehmed Arslan, *Türk Edebiyatında Manzum Surnâmeler (Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri),* Ankara (Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı), 1999.

by Gelibolulu Mustafa 'Ali.[18] İntizamî's text,[19] focusing in particular on the parading of the guilds, served (in an elaborate version) as background material for a lavishly illustrated luxury copy, kept in the library of the Topkapı Palace.[20] As to the gifts, İntizamî's draft is not exceedingly informative,[21] while 'Ali's *Cāmi'u'l-buhur der-mecālis-i sūr* dwells at length on the stream of offerings.[22] This emphasis on guilds, on one side, and on gifting, on the other, was evidently something the organisers wanted. The first aspect accentuated the urban element of a prospering economy in a time of a gradually increasing crisis[23], while the second alluded to the Sultan as the ultimate source of power,[24] to whom all the world paid homage in form of gifts. The image of the supreme ruler of a world empire apparently included the notion of overwhelming omnipotence, which had to be "tamed" with abundant and costly tributes, mostly called *pişkeş* (gift to someone of socially higher standing than the donor).[25]

The first gift package, 'Ali describes, came from the Şerif of Mecca (Emir Hasan) and is not named *pişkeş*. The list Ali gives[26] is almost identical with the data in a courtly register of incoming gifts for the circumcision celebration,[27] thus he must have used official documents.

18 Arslan, *Surnâmeler,* p. 33. Gelibolulu 'Ali's text is edited, *ibidem*, p. 335-623.

19 Cf. the outstanding study of Gisela Prochazka-Eisl, *Das Sūrnāme-i Hümāyūn: Die Wiener Handschrift in Transkription, mit Kommentar und Indices versehen,* Istanbul (Isis), 1995. Recently the Ottoman text of two manuscripts has been published: Mehmed Arslan, *Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri.2. İntizâmi Sûrnâmesi (Sûrnâme-i Hümâyûn),* Istanbul (Sarayburnu Kitaplığı), 2009.

20 Nurhan Atasoy, *1582 Surname-i Hümayun: Düğün Kitabı,* Istanbul (Koçbank), 1997, p. 14.

21 Prochazka-Eisl, *Sūrnāme-i Hümāyūn*, p. 76 f.

22 Arslan, *Surnâmeler,* p. 384-473.

23 Derin Terzioglu, "The Imperial Circumcision Festival of 1582: An Interpretation," in *Muqarnas* 12 (1995), p. 84.

24 Terzioglu, "The Imperial Circumcision Festival," p. 96.

25 For Iran, where several features of gifting were even more distinct than at the Ottomans, see Ann Lambton, "*Pīshkash:* Present or Tribute?" in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. LVII (1994), p. 145-158.

26 He sent a piece of gold brocade from the cover of the Kaaba, a jewelled (*murassa'*) bowl and ewer with *zemzem* water, a sealed bag (*kîse*) with raw ambergris, two pieces (*tomruk*) of aloe wood, seven pouches (*hemyân*) of imitated (*mülebbes*) aloe wood and 100 turban muslins (*destâr*); Arslan, *Surnâmeler,* p. 384.

27 TSMA, D. 9614, fol. 2 a. Here, the gifts are called *pişkeş*. In this document, no *zemzem* water is mentioned, but a drain cover (*süzgi*) for the bowl is listed and the information added that the washing set was made of gold (*zer*). The register has the date 23 Rebi' I 990 (17. IV.1582) in the heading, indicating the gifts' arrival weeks before the festival started. This must have been due to the fact that, according to the original sched-

In terms of volume and luxury, the offerings of the grand vizier, Sinan Pasha, correspond to the gift dispatches from rulers of foreign countries.[28] The prelude formed a Koran with gold illumination (*müzehheb*),[29] followed by a calligraphic album illuminated in gold (*kitab-ı murakka' ba-hatt-ı üstadan, müzehheb*)[30], a golden bowl with cover, encrusted with rubies and turquoises, 19 different luxury fabrics in packages of 12,[31] and five horses. One of them was "perfect" (*mükemmel*), and consequently adorned with costly equipment, mostly of jewelled gold; even the horse-cloth (*'aba'î*) was embroidered with gold and pearls, while the saddle-cloth (*yapuk*) was made of satin (*diba*).[32] Next to these items, Sinan Pasha directed another collection of gifts to Şehzade Mehmed, theoretically the festival's central person. Again, the first item was a Koran with a gold binding, encrusted with precious stones.[33] But this was not the

ule, the festivity should already begin in March, cf. TERZIOĞLU, "The Imperial Circumcision Festival," p. 84.

[28] They are more or less of the same kind (but not of the same quantity) as the collection dispatched by the Persian Shah Moḥammad Khudābanda and his family, cf. Orhan Şaik GÖKYAY, "Bir Saltanat Düğünü," in *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık* 1 (1986), p. 31-33.

For the diplomatic gift exchange in the Ottoman context, see Hedda REINDL-KIEL, "Der Duft der Macht: Osmanen, islamische Tradition, muslimische Mächte und der Westen im Spiegel diplomatischer Geschenke," in *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes* 95 (2005), p. 195-258. For the gift exchange between the Porte and Venice see Julian Raby, "The Serenissima and the Sublime Porte: Art in the Art of Diplomacy, 1453-1600," in Stefano Carboni (ed.), *Venice and the Islamic World, 828-1797,* New York (Metropolitan Museum of Art), New Haven, Conn. (Yale University Press) 2007, p. 90-119.

[29] On illumination see Zeren TANINDI, "Manuscript Illumination," in Halil İnalcık and Günsel Renda (eds.), *Ottoman Civilisation,* II, Istanbul (Ministry of Culture), 2003, p. 865-891.

[30] According to TSMA, D. 5649, fol. 1 b, the volume was illustrated (*musavver*). For the genre *murakka* see Banu MAHIR, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Nakkaşhanesinde Murakka Yapımcılığı," in *Uluslararası Sanat Tarihi Sempozyumu, Prof. Dr. Gönül Öney'e Armağan, 10-13 Ekim 2001, Bildiriler,* İzmir (Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü), 2002, p. 410-411 and XCV-XCVII.

[31] The fabrics were *seraser* from Istanbul (a cloth with warp and weft from silk with an additional thread of silver or gold in the weft; see TEZCAN, *Atlaslar Atlası*, p. 33 and 34), *çatma* (brocaded velvet), velvet (*kadife*), *benek* (silk cloth patterned with dots or spots, cf. Raby – Effeny, *İpek*, p. 341), Italian *kemha* in six different colours, light Italian satin (*atlas*), again in six different colours, *muhattem* ("sealed"; I was not able to identify this fabric, which also appears in several registers as *mukaddem*), and *kutni* (thick, striped fabric with a silk warp and a cotton weft, cf. TEZCAN, *Atlaslar Atlası*, p. 28 and 29) from Baghdad, TSMA, D. 9614, fol. 3 a; D. 5649, fol. 1 b. See also cf. ARSLAN, *Surnâmeler,* p. 397.

[32] TSMA, D. 9614, fol. 3 a. D. 5649, fol. 1 b. ARSLAN, *Surnâmeler,* p. 396 f.

[33] For jewelled bindings see Zeren TANINDI, "Books and Bindings," in Halil İnalcık and Günsel Renda (eds.), *Ottoman Civilisation.* II, Istanbul (Ministry of Culture) 2003, p. 853-855.

only book: four illuminated and illustrated works were added, Djāmī's *Silsilāt al-zahab*,[34] one copy of Niẓāmī's *Khamsa*,[35] one volume of Sa'dī's *Golestān* and *Bustān*,[36] as well as Hafiz' *Dīvān*[37] completing the book package. Additionally, the gift collection contained a jewelled golden sword, five luxury fabrics (*seraser*, *çatma*, *benek*, *kemha*, *atlas*, all together 16 "pieces" (*donluk*, the length for one garment, is meant), a big silver chandelier, six male slaves (*gılman*), one of them mute (*gılman-ı bî-zeban*), three horses, one of them "perfect" (*mükemmel*). Consequently, the latter mount came with jewelled golden equipment and a saddlecloth of Italian satin (*diba-i frengî*).[38] A register dealing only with gifts for the young prince mentions, instead of Niẓāmī's *Khamsa*, only one of its parts, the *Makhzan al-asrār*, calligraphically written, illuminated and illustrated.[39]

Koca Sinan Pasha,[40] the conqueror of Yemen, was not only a very powerful statesman: he was also extremely rich. This son of an Albanian peasant had come into the Sultan's service via the *devşirme* (janissary recruitment) and started his career in the Palace. Although he is said to have lacked a good education, his training in the Palace had evidently equipped him with the *habitus* of a cultivated and munificent man of the world. He had the reputation of being a skilled donor, and he made bountiful pious endowments. This largesse was certainly one of the elements which paved his way to becoming grand vizier no less than five times.

With the munificence and the carefully chosen exquisite objects for his gifting to Prince Mehmed's circumcision festival, he was as much expressing reverence to the ruler and the prince as he was strengthening his own position of power. While the obligatory Koran copies presented to father and son were a long-established allusion to the religiosity of donor and recipient, the illuminated and illustrated books were certainly

[34] For the work cf. Jan Rypka, *History of Iranian Literature,* Dordrecht (Reidel), 1968, p. 286. TSMA, D. 9614, fol. 3 a, and D. 7856/2, fol. 1b, call it: *Silsile al-Zahhab.*

[35] Cf. Rypka, *History of Iranian Literature*, p. 210-211.

[36] Rypka, *History of Iranian Literature,* p. 250-253.

[37] Rypka, *History of Iranian Literature,* p. 263-271.

[38] TSMA, D. 9614, fol. 3 a. Arslan, *Surnâmeler,* p. 398.

[39] TSMA, D. 7856/2, fol. 1 b. The same work, in addition to an illuminated Koran and precious fabrics, was dispatched by the *kadı* of Edirne, Mevlana 'Abdullah Efendi (TSMA, D. 9614, fol. 7 b); however, this *Maḫzan al-asrār* contained no miniatures but was illuminated with gold.

[40] Cf. Şerafeddin Turan, "Sinan Paşa," in *İA* X, p. 670-675. Franz Babinger – Geza Dávid, "Sinān Pasha, Khodja,2." in *Encyclopaedia of Islam*, new edition (henceforth *EI*²) IX, Leiden, 1997, p. 631-632.

a response to Murad's III well-known bibliophile inclinations, a taste shared by Sinan Pasha, who was a book collector himself.[41]

Books did not normally belong to the canon of gifts from military commanders such as *sancakbeği*s, but members of the higher *'ulema* and viziers tended to give their consignment a somewhat sophisticated aura by adding books. Especially in the circles of the select few, luxurious manuscripts were highly valued as indicators of wealth, culture, and power.[42] Thus, a member of the top elite had to offer exquisite books to manifest not only his wealth and power, but also his position as *arbiter litterarum et elegantiarum.*

Unsurprisingly, copies of the Koran formed the core of book gifting. The main gift inventory of the *sur-ı hümayun* in 1582 lists 23 copies, 19 of them illuminated with gold (*müzehheb*),[43] three with covers set with jewels (*murassa'*),[44] and for one, coming from the Khan of the Uzbeks, no attribute is given.[45]

The other donors were viziers and high ranking military men, such as the admiral of the fleet and governor of Algiers, (Kılıç) 'Ali Pasha,[46] the *beğlerbeği*s of Rumili (İbrahim Pasha)[47] and Egypt (Hasan Pasha),[48] and the hereditary governor (*hakim*) of Adana (Ramazanoğlu İbrahim Beğ),[49] or the Commander in chief of the Janissaries (Ferhad Ağa).[50] Members of the administrative elite, such as Feridun Beğ, the *nişancı*, or ʿAbdül-

[41] Filiz Çagman and Zeren Tanındı, "Remarks on some manuscripts from the Topkapı Palace Treasury in the Context of Ottoman Safavid Relations," in: *Muqarnas* XIII (1996), p. 132-148, esp. p. 145, n. 2.

[42] Lale Uluç, "Ottoman Book Collectors and Illustrated Sixteenth Century Shiraz Manuscripts," in Frédéric Hitzel (ed.), *Livres et lecture dans le monde ottoman.* (= *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée* 87-88), Aix-en-Provence, 1999, p. 85-107, esp. p. 86.

[43] TSMA, D. 9614, fol. 3 a – 5 a, 7 a – 7 b, and D. 10022, fol. 1 b. 4 a – 4 b.

[44] TSMA, D. 9614, fol. 3 a, 4 a.

[45] TSMA, D. 9614, fol. 9 a.

[46] TSMA, D. 9614, fol. 4 a. 'Ali Pasha's Koran copy had a binding encrusted with jewels and headed the gift package for the young prince. For Kılıç 'Ali's career see İdris Bostan, "Kılıç Ali Paşa," in *DİA* XXV, p. 411-412.

[47] TSMA, D. 9614, fol. 3 b.

[48] TSMA, D. 9614, fol. 4 a.

[49] TSMA, D. 9614, fol. 3 a. His Koran had a golden binding incrusted with precious stones (*kelam-ı kadim ba cild-i murassa' 'an zer, cild 1*), which he sent together with a collection of costly fabrics, horses and camels (all in "packages" of nine), TSMA, D. 9614, fol. 3 a. For hereditary governorships, the term *hakim* instead of *mirliva* or *mirmiran* is generally used in the documents.

[50] TSMA, D. 9614, fol. 4 a.

muhyi, the *defterdar* of Anatolia,[51] also graced their offerings with Koran copies, as did the military judges (*kaz'asker*) of Rumelia and Anatolia (Zekeriya Efendi)[52] and several senior *kadı*s, like the judges of Istanbul, Damascus, Salonika and Edirne.[53]

In Zekeriya Efendi's offering, one big (*büzürg*)[54] illuminated Koran (with lines framing script columns, *mücedvel*) pointing to the royal user[55] was combined with a small copy, obviously a kind of pocket edition of the Holy Book which could easily be carried around when travelling. The Koran in two volumes sent by the Khan of the Uzbeks was in all likelihood a sizeable "royal" copy as well. For the scribe of the register, the remark "two volumes" must have been enough to characterise it as such.

Presenting books did, however, not automatically mean that a Koran would be included. Mevlana Musliheddin, the *kadı* of Baghdad, for example, demonstrated his refinement with precious fabrics and Sa'dī's *Golestān* with "royal" gold illumination (*mutalla-ı hünkâr*).[56]

Besides Korans, 35 books (21 titles) changed hands during the festival of 1582. The bulk of these volumes, 18 tomes, were classics of Persian literature. The most popular literary work was Niẓāmī's *Khamsa* (six copies), followed by Ferdowsī's *Shahnāme* (four copies). Without doubt, the preference for classical Persian literature largely reflects the poetic taste of the ruling elite at that time. But since 13 of the Persian books were illustrated (of these nine were additionally illuminated with gold) and three at least illuminated, it is obvious that the decorative elements were also a significant factor behind the choice. As Lâle Uluç has pointed out, Shiraz and – to a lesser extent – Tabriz had interesting book markets during the years of more or less intensive warfare with the Ottomans.[57]

51 TSMA, D. 9614, fol. 4 b.

52 TSMA, D. 9614, fol. 4 a.

53 TSMA, D. 9614, fol. 5 a, 7 a – 7 b.

54 Oversize copies of the Holy Book with a height of 45-50 cm and a width of 30-35 cm were made for the use in mosques and *türbe*s. Big (*kebir*) copies had half the size of the latter. The next smaller size (half of the "big" one) had the telling name *veziri*, and those with a size half of a *veziri* were called "small". See Şule Aksoy, "Die Koranbestände des Istanbuler Museums für Türkische und Islamische Kunst," in François Déroche — Almut von Gladiss (eds.), *Buchkunst zur Ehre Allāhs: Der Prachtkoran im Museum für Islamische Kunst,* Berlin (Museum für Islamische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin Preußischer Kulturbesitz), 1999, p. 111-123, esp. p. 118.

55 Cf. François Deroche, "Funktion und Geschichte der Riesenkorane," in *idem* – von Gladiss (eds.), *Buchkunst zur Ehre Allāhs*, p. 39-45, esp. p. 40-41.

56 TSMA, D. 9614, fol. 6 b, 4 b. D. 5649, fol. 4 b.

57 Uluç, "Ottoman Book Collectors," p. 103-105. See also *eadem*, *Turkman gover-*

The prominent place of Ferdowsī's S͟hahnāme in the gift inventory is remarkable and probably due to the fact that this masterpiece of Iranian literature was traditionally a favoured background for miniatures. Interestingly enough, it had very little impact on Ottoman literary production.[58]

As Table II illustrates, no book in Turkish was presented; we only find Persian literature and religious or juridical texts and a dictionary in Arabic. The focus on Persian literature in ceremonial gifting is certainly linked with the deep-rooted Iranophily of the Ottoman elite during these years. At the same time, it was probably much more convenient for a donor to turn famous works of refined poetry with an established reputation into a gift.

Our inventory lists contain no details of the miniaturists and illuminators of the manuscripts. While at least some of the Korans and other manuscripts with illuminations in gold (*tezhib*) might have come from the Ottoman book market, it is plausible that the Persian books with miniatures were Iranian imports.

As we see in Table II, non-poetry books were also seen as prestigious enough to serve as gifts to the monarch. Not surprisingly, we find here only well-established titles, such as the renowned *tefsir-i kadı,* the Koran exegesis by Bayḍāwī,[59] *Anvār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl,*[60] which belonged to the main books studied in Ottoman *medrese*s.[61]

D͟jawharī's *al- Ṣiḥāḥ,* bestowed by Hoca Sa'deddin Efendi[62] and (probably) the *kadı* of Egypt,[63] is a famed Arabic dictionary, and in this con-

nors, Shiraz artisans, and Ottoman collectors: Sixteenth century Shiraz manuscripts, Istanbul (Türkiye İş Bankası), 2006, p. 463-466.

[58] Cf. Jan Schmidt, "The Reception of Firdawsi's Shahnama among the Ottomans," (forthcoming). I am very grateful to the author for allowing me to use his unpublished manuscript.

[59] Cf. J. Robson, "al-Bayḍāwī," in *EI*² I, p. 1163. Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî," in *DİA* VI, p. 100-103.

[60] Cf. İsmail Cerrahoglu, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl", in *DİA* XI, p. 260-261.

[61] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı,* Ankara, 1984, p. 23.

[62] TSMA, D. 5649, fol. 4 b. The dictionary's full title is: *Tād͟j al-lug͟ha wa-ṣiḥāḥ al-'Arabiyya*; cf. L. Kopf, "al-D͟jawharī," in *EI*² II, p. 495-497. Hulûsi Kiliç, "Cevherî, İsmâil b. Hammâd," in *DİA* VII, p. 459. TSMA, D. 7856/2, fol. 3 b (listing only the gifts for Prince Mehmed) has "Ḳudūrī," which points probably to the renowned legal manual *muk͟htaṣar*, cf. M. Ben Cheneb, "al-Kudūrī, Abu 'l-Ḥusayn/al-Ḥasan Aḥmad," in *EI*² V, p. 345; Cengiz Kallek, "Kudûrî," in *DİA* XXVI, p. 321-322.

[63] TSMA, D. 9614, fol. 5 a: *kitāb- ṣiḥḥa*. D. 5649, fol. 2 b: *kitāb-ı siḥḥa*. It is of course possible that this title refers to a completely different work.

text certainly had a pious connotation, since it served greater precision in the exegesis of Arabic religious texts.

Fakhr ad-Dīn al-Rāzī's *Mafātīḥ al-ghayb* is a further *tafsīr,* so widely used that it was better known as *al-Tafsīr al-kabīr* than under its original title.[64] Together with the *haşiye* (glosses) by the almost legendary Egyptian scholar al-Suyūṭī ,[65] to Bayḍāwī's *tafsīr*[66], it was in the gift package of Çivizade Efendi, the former Şeyhülislam.[67]

Further books presented by members of the *'ulema* were legal manuals, such as al-Sarakhsī's[68] famous volume on Hanefī law (*fıkıh*), *al-Muḥīṭ al-raḍawī* (?).[69] Another classic of this kind was Burhān al-Dīn al-Marghīnānī's celebrated *Hidāya*,[70] one of the most popular legal manuals of the Hanefîs, bestowed by the *kaz'asker* of Anatolia, Zekeriya Efendi.[71]

While *tafsīr* literature in combination with an Arabic dictionary points to a knowledge-based religiosity of donor and recipient, works of jurisprudence might be seen as an allusion to the "just ruler", the ultimate

[64] Lutfullah Cebeci, "Mefâtîhu'l-Gayb," in *DİA* XXVIII, p. 348-350. G.C. Anawati, "Fakhr al-Dīn al Rāzī," in *EI*² II, p. 754.

[65] Cf. E. Geoffroy, "al-Suyūṭī," in *EI*² IX, p. 913-916.

[66] The library of the Topkapı Palace has two manuscripts of it (Hashīya 'alā 'l- Bayḍāwī lī Djalāl al-Dīn al-Suyūṭī) both copied in the 16th century, A. 212 and A. 202, cf. Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu*. I, Istanbul, 1962, p. 507 # 1921 and p. 508 # 1922.

[67] TSMA, D. 5649, fol. 2 b (*müftilükden müteka'id Civizade*).

[68] Cf. N. Calder, "Al-Sarkhsī," in *EI*² IX, p. 35-36.

[69] TSMA, D.5649, fol. 4 a, gifts of the *kadı* of Galata, Şemseddin Efendi. While the word *muḥīṭ* is clearly readable, the second word is rather illegible. The entry in D. 9614, fol. 6 a, is of no help, because there the book is only mentioned as *kitab, cild 1.* A manuscript of the *Muḥīṭ al-raḍawī* is preserved in the library of the Topkapı Sarayı (A. 1046), cf. Fehmi Edhem Karatay – O. Reşer, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu*, II Istanbul, 1964, p. 425-426 # 3568. The other presents, the *kadı* sent, consisted of fabrics (*seraser, atlas,* [*kutni-i*] *Bagdadî*, in two lengths respectively) and Bayḍāwī's work.

[70] TSMA, D. 9414, fol. 4 a. D. 5649, fol. 2 b. On al-Marghīnānī's *Hidya* see Cengiz Kallek, "el-Hidâye," *DİA* XVII, s. 471-473. W. Heffening, "al-Marghīnānī," in: *EI*² VI, p. 557-558. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, p. 29. Towards the end of the 18th century, the book was already translated into English by Charles Hamilton, *The Hedaya, or guide: a commentary on the Mussulman laws,* London (T. Bensley), 1791. Since then, the work has seen several new editions, the last one, it seems, sixteen years ago, under the title *The Hedaya: commentary on the Islamic laws*, New Delhi (Kitab Bhavan), 1994.

[71] Probably identical with the later Şeyhülislam (1592-1593) Bayramzade Zekeriya Efendi, who before assuming the *müftülük* held the office of *kaz'asker* of Rumeli; cf. R.C. Repp, *The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy,* London-Oxford, 1986, p. 293, n. 274.

source of justice. However, books formed only a very small part of objects used as gifts for the circumcision of 1582.

It was luxurious textiles that constituted the main items in all gift packages. Lavish fabrics, "the currency of the Ottoman honours system", as Michael Rogers called them,[72] were standard gifts of all high-ranking dignitaries. The customary (and therefore mandatory) quantity and quality of these textiles varied only according to the donor's standing. For viziers, the proper amount of *donluk*s (lengths) seems to have been 12,[73] for *beğlerbeği*s and hereditary governors (*hakim*) of large provinces nine, and for *sancakbeği*s five.[74] Dignitaries who sent two portions of gifts, one for the Sultan and the other one for the prince, had to grade these packages. İbrahim Pasha, *beğlerbeği* of Rumeli, for example, dispatched silver vessels and fabrics for the Sultan in packs of ten, while the prince got them in sets of three.[75] The *beğlerbeği* of Tripolis (in today's Libya) followed a similar pattern of nine for the Sultan and three for the Prince.[76] At the level of *sancakbeği*s, obviously only one gift package, mostly with seven or eight items in packs of five, was dispatched.[77] In rare cases, the quantity of fabrics could be less, though, but this had to be balanced by other costly gifts.[78]

[72] Michael ROGERS, "Ottoman Luxury Trades and their Regulation," in Hans Georg Majer (ed.), *Osmanistische Studien zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte. In memoriam Vančo Boškov,* Wiesbaden (Otto Harrassowitz), 1986, p. 139.

[73] Gelibolulu 'Ali, who never leaves the rules of protocol out of consideration, says that the fabrics in packages of 12 were given *vüzerâ 'âdetince* ("according to the [traditional] practice of viziers"), cf. ARSLAN, *Surnâmeler,* p. 397.

[74] TSMA, D. 9614 passim.

[75] TSMA, D 9614, p. 3 b. İbrahim Pasha's gifts for the Sultan were: A Koran with gold illumination, 20 male slaves, a jewelled (*murassa'*) golden sword, a crest of gold thread (*hotaz 'an sırma*), 10 [silver] long-neck bottles, 5 [silver] tankards, 5 [silver] ewers with bowls, 10 lengths of *seraser,* 10 lengths of simple *benek,* 10 lengths of high quality *çatma,* 10 lengths of middle quality *çatma,* 10 lengths of Italian *kemha,* 10 lengths of *dürenk kemha,* 10 lengths of Italian satin (*atlas*), 10 lengths of *kemha* from Bursa. Prince Mehmed received: A Koran with gold illumination, five male slaves, one eunuch slave, a jewelled golden dagger (*hançer*), a silver war-mace (*bozdoğan*), three silver tankards, three [silver] ewers with bowls, three lengths of *seraser,* three lengths of simple *benek,* three lengths of Italian *kemha* and three lengths of Italian satin.

[76] TSMA, D. 9614, fol. 5 a. In addition to silver vessels and fabrics Haydar Pasha sent five horses and a giraffe to the Sultan; the prince obtained only silver and fabrics, but no animals.

[77] Typical examples are the dispatches of Hüsrev Beğ, the *sancakbeği* of Ankara, and of 'Osman Beğ, the *sancakbeği* of Aydın, sending long-neck bottles, *seraser, benek, kemha, muhattem, kutni* and *destar* (cotton muslin for wrapping men's turbans; cf. TEZCAN, *Atlaslar Atlası*, p. 22 and 23), all in quantities of five. TSMA, D. 9614, fol. 6 b.

[78] The *mirliva* of Vize, Mahmud Beğ, for example, sent only four lengths respectively

These numbers, scrupulously observed according to the donor's rank points to a deeply structured hierarchy, firmly embedded in peoples' minds. This is indirectly confirmed by the contemporary Moroccan envoy to Istanbul, el-Tamgroutī, who uttered – though in a different context – amazement about the rank consciousness of Ottoman officials.[79] Hence, it must have been much more strongly emphasised in the Ottoman Empire than in the rest of the Islamic world. The fact that almost every official kept to the rules of protocol in such a disciplined way might be related to the highly centralised nature of the state since the times of Süleyman.

The numbers fixed for fabrics were also valid for another group of standard gifts to the Porte: silver vessels. A full set of them comprised a long-neck bottle (*sürahi*),[80] a tankard (*maşraba*) and a tray (*tepsi*), which together actually formed a set for a drinking party.[81] In the *tahvil-i teşrifat* register I mentioned above, the terms *akmişe* (fabrics), *sürahi ve maşraba ve tepsi ʻan nukara* ("long-neck bottle, tankard and tray of silver") stand for "gift package" – at least, if the donor was a military man.[82] We read, for example:

ʻan tahvil-i Gazanfer Paşa, mirmiran-ı sabık-ı Marʻaş, ʻan baha-ı sürahi ve tepsi ve maşraba ʻan nukara — ki bera-yı keşiden-i pişkeş ʻan hizane-i ʻamire haride — ʻan yed-i Mahmud, kethüda-ı müşarileyh: 12.725 [*akçe*].[83]

of *çatma, benek, serenk* (a simpler and cheaper version of *kemha* weaving without gold or silver threads, cf. Tezcan, *Atlaslar Atlası*, p. 33 and 34), *kemha,* all from Bursa, and *kutni* from Bagdad. His dispatch contained, furthermore, four long-neck bottles (*sürahi*), which were probably of silver, and not less than seven male slaves (*gılman*), one of them mute; TSMA, D. 9614, fol. 5 b.

[79] Cf. Abou-l Hasan Ali ben Mohammed et-Tamgrouti, *En-nafhat el miskiya fi-s-sifarat et-Tourkiya: Relation d'une ambassade marocaine en Turquie 1589-1591.* Transl. Henry de Castries, Paris (Paul Geuthner), 1929, p. 61 and 75.

[80] For an example in the "plain tradition," see Julian Raby, "Metallwork: Silver & Gold," in Yanni Petsopoulos (ed.) *Tulips, Arabesques & Turbans: Decorative Arts from the Ottoman Empire,* London (Alexandria Press), 1982, plate 30, p. 27-28 and 45 # 30.

[81] For an interpretation of these sets see Reindl-Kiel, "Der Duft der Macht," p. 208 f.

[82] BOA, K. Kepeci 665, passim.

[83] BOA, K. Kepeci 665, p. 43. The entry is dated 8 Şaʻban 985 (21.X.1577). The text is, as discussed above, deficient and not easy to understand: "From the transfer of Gazanfer Pasha, the former governor of Maʻraş, from the value of long-neck bottles and trays and tankards from silver, which because of [his] gifting were bought by (?) the imperial treasury, [brought] by Mahmud, the steward of the mentioned: 12,725 [*akçe*]."

For *kadı*s the standards were lower, their typical gifting was considered to be *kutni* and turban muslins (*destar*): ʻ*an tahvil-i Mevlana Nureddin, kadı-i Banya-i İsfirlik, ʻan baha-ı kutni ve destar bera-yı keşiden-i pişkeş, ʻan hizane haride ʻan yed-i Kasım, bevvab: 480* [*akçe*], BOA, K. Kepeci 665, p. 20. The entry is dated 15 Zilqaʻde 982 (26.II.1575). "From the transfer of *Mevlana* Nureddin, *kadı* of Banya-i İsfirlik (today Svrljig, approx-

For the status of viziers, silver must have been considered too poor a material. They had to dig deeper in their pockets and present various objects in gold instead of silver items.

Siyavuş Pasha, at the time of the festivity second vizier, offered to his sovereign and the prince respectively a jewelled golden sword and a clock in the form of a lion.[84] This type of clock must have been the favourite toy of the upper class in the Istanbul of the time, because the fourth vizier Mehmed Pasha presented one as well.[85] The protestant priest Stephan Gerlach, who accompanied the German envoy von Ungnad, reports in his diary that in May 1577, his lord presented "the old Sultana, the widow of Rüstem Pasha", Mihrimah, a beautiful clock, formed like a lion. The "Bassa", probably Mehmed Sokollu, had offered 200 ducats for it. When the clock struck the lion would roll his eyes and stuck out his tongue.[86]

Conventionally short letters and notes had to accompany presents to the Sultan, naming them "poor" (*fakirane*) and apologising for the impudence of offering them.[87] Despite the social pressures which forced public figures to dispense standard gifts in quantities appropriate to their position in the hierarchy, no grandee could be forced to obey the rules of protocol. Mesih Pasha, the third vizier, for instance, observed the idea that gifting was in theory voluntary and contented himself with a collection of six luxury fabrics. This gift, which was not even presented in correct numbers,[88] suggests that he took the convention of the accompa-

imately 20 km NE of Niš in Serbia), from the value of *kutni* and turban muslins, which because of [his] gifting were bought (?) by the imperial treasury, from Kasım, gatekeeper: 480 [*akçe*]." Both fabrics were considerably cheaper than pure silk materials and thus adequate for the income of a *kadı* in a small provincial town.

[84] TSMA, D. 9614, fol. 3 b, D. 7856/2, fol. 1 b.

[85] TSMA, D. 9614, fol. 3 b, D. 7856/2, fol. 1 b.

[86] Stephan Gerlach, *Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch/ Der von zween Glorwürdigsten Römischen Kaysern/ Maximiliano und Rudolpho, Beyderseits den Andern dieses Nahmens/ Höchstseeligster Gedächtnüß/ An die Ottomanische Pforte zu Constantinopel Abgefertigten/.....Gesandtschafft,* Frankfurt am Mayn (In Verlegung Johann-David Zunners. Gedruckt bey Heinrich Friesen), 1674, p. 354. For the role of clocks in the premodern Ottoman Empire cf. Otto Kurz, *European Clocks and Watches in the Near East,* London-Leiden (Brill) 1975. Gottfried Mraz, "Die Rolle der Uhrwerke in der kaiserlichen Türkenverehrung im 16. Jahrhundert," in Otto Mayr (ed.), *Die Welt als Uhr: Deutsche Uhren und Automaten, 1550-1650,* München -Berlin (Deutscher Kunstverlag), 1980, p. 39-54.

[87] See for example TSMA, E. 992/2; E. 992/6; E. 992/9; E. 3960/4; E. 3964/20-21; E. 3964/25-28.

[88] TSMA, D. 9614, fol. 3 b. D. 5649, fol. 1 b.

nying letter all too seriously. In a society where largesse was considered a vital virtue for any higher dignitary, Mesih Pasha's attitude was severely disapproved of. Gelibolulu 'Ali utters harsh criticism on his miserliness.[89]

The presentation of gifts by the grandees of the empire was, for the greater part, a pretentious display of ostentatiousness; similarly, all official gifting in the pre-modern Ottoman Empire can without doubt be seen as a special form of conspicuous consumption. The main objects for this purpose were, as we have seen, costly fabrics, silver vessels, riding equipment and horses. Animals in general were a category of formal gifting, not only horses but also camels,[90] dogs and falcons for the hunt.[91] The governor of Buda, for example, sent five falcons (*şahin*), three mastiffs (*sañsun*), and one hound (*zağar*).[92] Governors of provinces, where exotic animals could be obtained without difficulty, tended to send lions, tigers, giraffes, and the like.[93] Exotic animals were always destined for the ruler himself; we do not find them as gifts for Prince Mehmed.

Needless to say, sought-after local specialities would be turned into gifts. Thus in one of the inventories we find the entry: "Gift from Mahmud Çelebi from the courtly *müteferrika*s,[94] who came from Moscow: four pieces of sable fur, four bolts of squirrel fur, and four bolts of ermine

[89] ARSLAN, *Surnâmeler,* p. 403. Arslan lists, however (unfortunately without mentioning his source) four fully equipped horses, 150 garments worth 30,000 gold pieces and eight luxury fabrics, mostly in quantities of 20. ARSLAN, *İntizâmi Sûrnâmesi,* p. 17-18. Thus, Hadım Mesih Pasha might have presented a second portion of gifts at a subsequent date; but why is this second portion not listed in the inventory and why does Gelibolulu 'Ali not know about it?

[90] Mehmed Beğ, the steward (*kethüda*) of the finance director (*defterdar*) of Karaman brought "with own hands" ('*an yed-i hod*) five camels, TSMA, D. 9614, fol. 6 b. İbrahim Beğ, the *hakim* of Adana, for example, sent nine horses and nine camels, while his son İbrahim Beğ, the governor (*mirliva*) of Sis, sent three horses and three camels, ibidem, fol. 3 a.

[91] For animal gifts see Hedda REINDL-KIEL, "Dogs, Elephants, Lions, a Ram and a Rhino on Diplomatic Mission: Animals as Gifts to the Ottoman Court," (forthcoming). See also REINDL-KIEL, *Der Duft der Macht*, p. 213-221.

[92] TSMA, D. 9614, fol. 2 a. The word for hound, *zağar,* is miswritten to *sagar* (goblet), which makes no sense, because the item has a necklace (*kılade*). The Prince of Moldavia (*voyvoda-ı Kara Bogdan*) also enriched his gift package with six falcons (*şahin*) and four mastiffs; *ibidem*, fol. 2 b.

[93] For example, the former governor of Algiers, Haydar Pasha, sent two lions, two tigers, a caracal and a ram, TSMA, D. 9614, fol. 7 b. The governor of Tripoli (Trablus-Garb) in today's Libya, Haydar Pasha, dispatched a giraffe, *ibidem*, fol. 5 a.

[94] *Müteferrika* was a term used for members of the Sultan's (or a vizier's) retinue; most of the *müteferrika*s had a salary in cash, but there existed also a group to whom the ruler granted a fief; cf. Mehmet Zeki PAKALIN, *Osmanlı Tarih Deyimleri Sözlüğü*, II, Istanbul (Milli Eğitim Basımevi), ²1983, p. 637-638.

fur."[95] Although furs did not play a role for governors in their choice of gifts, further furs arrived in 1582 from the Khan of the Uzbeks, who sent seven *deste* of sable,[96] and from the Polish king, who dispatched six *deste* of the same kind.[97]

Governors of rich provinces, who had the possibility of obtaining much sought-after items, would highlight this potential by sending such objects. So, ʻAli Pasha, the governor of Buda, sent his ruler two gilded (*mutallaʻ*) clocks, nine big silver gilt goblets, a silver boat-shaped bowl (*keşkül*), two large bodied narrow necked silver bottles (*kumkuma*), two silver gilt incense burners, two silver saltcellars (*nemekdan*), a number of luxury weapons like silver gilt swords, double-edged scimitars (*gaddare*) and the like, and the usual set of opulent fabrics, as well as 34 male slaves (*gılman*) plus two eunuchs. The prince's share was slightly more modest, for in addition to less valuable weapons and fabrics, he only received 12 male slaves, but no eunuchs and no animals.[98]

Slaves were a particularly favoured offering. In addition to their value in cash, slaves could, in fortunate cases, create a living bond between donor and court in the future. Such slaves would have a thorough Islamic and Ottoman training in the donor's own household before being dispatched as a gift to the Ottoman court. If a slave with solid ties to his original master was later lucky enough to make a courtly career, the initial investment could in the end pay off by giving the donor a profound influence in the royal palace.[99] Additionally, slave gifts could convey the image of a donor's own total submission to his lord.

[95] *Pişkeş-i Mahmud Çelebi ʻan müteferrikagan-ı ʻali ki ʻan canib-i Moskov amed: post-ı sammur kıtʻa dane 4; post-ı sıncab top 4; post-ı kakum top 4;* TSMA, D. 9614, fol. 8 b. The gifts of the Polish king, brought by his envoy, are listed as six *deste* of sable fur; *ibidem,* fol. 7 b. A rich package of furs was bestowed by the mother of the Khan of the Crimea: five bolts of sable fur, one bale of lynx fur, five *deste* of sable fur, six bolts of beach martin's fur, nine bolts of ermine fur, seven bolts of squirrel fur, seven fish-bones (*dendan-ı mahî*) and 20 male slaves (*gılman*); *ibidem,* fol. 8 a. One *deste* is a bunch of ten or twelve, see Halil İNALCIK, "Weights and Measures," in *idem* and Donald Quataert, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914,* Cambridge (Cambridge University Press), 1994, p. 988.

[96] TSMA, D. 9614, fol. 9 a. The Khan's other gifts contained, next to the Koran in two volumes, 63 musk grains (*nafe-i misk*), a decorated piece?, probably an amulet against plague, and another item for the same purpose. (The latter two objects are written without diacritical dots).

[97] TSMA, D. 9614, fol. 7 b.

[98] TSMA, D. 9614, fol. 2 a.

[99] Compare Jane HATHAWAY, *Beshir Agha: Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem,* Oxford (Oneworld), 2005, p. 23-26.

Hadım Hasan Pasha, governor of Egypt and future (1597) grand vizier, was an exceptionally talented donor[100] and close confidant of the *valide sultan*.[101] He dispatched for his lord the whole programme of luxury textiles and richly jewelled horse equipment (as well as nine horses), together with 20 bottles of imitated aloe wood, 20 sugar loafs flavoured with ambergris and 200 sugar cages (*kafes*)[102]; a finely down-graded collection of all these was, in addition, addressed to Prince Mehmed.[103] Sugar loafs and sugar cages were clearly destined for consumption at the festivity. In other respects, too, Hasan Pasha was materially involved in the feast. For the main banquet, he provided a costly, lavishly decorated dining cloth for the monarch himself and another one two for the "happy few" (*kübera*), as well as a red velvet sitting cushion (*minder*) ornamented in wrought gold and a matching chair cover.[104]

With this part of his gift collection, Hasan Pasha in a sense integrated himself in the royal household and signalled his desire to be practically involved in the celebration. This way of gifting was similar to the approach of some of the guilds, who played, as we already mentioned in the beginning, an important role in the whole festival.

Although naturally much more modest, the package presented by the guild of the coffee makers in Istanbul (*cema'at-i kahveciyan-ı İstanbul*) was in its structure comparable to the gift collection of Hadım Hasan Pasha. The guild bestowed a Koran along with a low reading desk (*rahle*), a hand ewer made of Chinese porcelain with a bowl (*fağfûrî el ibrik ma' leğen*), a cup of Chinese porcelain (*fağfûrî fincan*), ten tinned copper bowls (*üsküre*), two long-neck bottles, 16 cups, six plates, 14 sugarloaves (*şeker külah*), six plates of dates and two plates of Damascene currents (*meviz-i Şam*). The Sultan's counter "gift" (*in'am*) was 2,000 *akçe*.[105] One reason for this more or less immediate reciprocation by the ruler was to grant an adequate reward in cash for groups that might find themselves in severe financial troubles by meeting their gifting obligations.

A remarkable feature of the coffee makers' presents was the inclusion of Chinese porcelain, which at the end of the 16th century was not only

[100] Cf. Abdülkadir Özcan, "Hadım Hasan Paşa," in *DİA* XV, p. 5.

[101] Cf. Peçevî İbrahim Efendi, *Tarîh-i Peçevî.* II, Istanbul (Enderun Kitabevi), 1980, p. 210.

[102] According to TSMA, D. 5649, fol. 2 a, the sugar cages were given in advance.

[103] TSMA, D. 9614, fol. 4 a – 4 b.

[104] TSMA, D. 5649, fol. 2 a. See also Orhan Şaik Gökyay, "Bir Saltanat Düğünü," p. 36-37.

[105] TSMA, D. 10022, fol. 5 a.

a luxury good, similar to silver objects, but also a particularly rare item. It must have been difficult to obtain, and it is not included in the other gift packages of the 1582 festival.

We still know regrettably little about the trade routes for porcelain from China to the Ottoman Empire. Conceivably, similar to the manuscripts, the porcelain came from the Persian market, and war had again been the father of all things. In 1640, Chinese porcelain was, for the greater part, evidently transported to Ottoman lands with Portuguese ships, since a number of pieces appear in the *narh defteri* (register of market prices) under the name *Portakal*.[106]

The coffee makers obviously had good reason to please their lord with expensive gifts, since for a long time their trade was under threat of being shut down and banned. Fear might have widened their pockets a bit but, compared to other guilds, the coffee makers' tribute was not really exaggerated.

The keepers of Sultan Bayezid's mausoleum, for example, brought a silver incense burner with a decorated round tray, two prayer rugs, and five bowls with flowers. Their compensation gift amounted to 1,000 *akçe*.[107]

The horse dealers (*canbaz-ı esb*) presented a Hungarian male slave (*gulam-ı Macar*), one sorrel horse (*al at*) and a chestnut (*hurmayı dorı at*) one, definitely thoroughbred. In return, they received 5,000 *akçe*.[108]

As we have already seen with these few examples, there is a general inclination to choose objects from the wider field of the guilds' economic activity. This was linked, of course, with the display of the different crafts in the procession of guilds and profession groups. Thus, the festival was a perfect opportunity for self-representation.

The keepers of public baths (*hamamcıyan*) appeared as men of culture, bestowing a Koran illuminated in gold (*müzehheb*), a (not further specified) treatise (*risale*) in one volume, two silver bath bowls (*hamam tası*), two bath shirts (*hamam göñlek*), two bathing sets, two bath wrappers, two face towels (*makrama*), an object I was not able to identify[109] and a *nahıl* (festivity tree). The Sultan rewarded these gifts with no less than 4,000 *akçe*.[110]

[106] Cf. Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri,* Istanbul (Enderun Kitapevi), 1983, p. 203.
[107] TSMA, D. 10022, fol. 5 a. The same package came from the keepers (*bekçiyan*, *türbedaran*) of other royal mausoleums (*ibidem,* fol. 5 a, and fol. 4 b).
[108] TSMA, D. 10022, fol. 5 a.
[109] The document has (rather clearly written) *fanus-i sakal*, maybe a kind of lantern ?

The cultural pretension of the *hamamcıyan* was matched by the guild of gilders (*varakçıyan*), who offered a *risale-i Monla Hünkâr*, two packages (*deste*) of gold leavess, two of silver leaves, two cushions (*yasduk*) of red light satin (*atlas*) with printed (? *basma*) silver, three flower vases with gold or silver leaves (*varaklı şişe-i şükufe*), 30 small bowls for painting (*nakkaş üsküre*, sic !) and a glass kiosk (*köşk-i cam*). All these were rewarded with 1,000 *akçe*.[111] Molla Hünkâr is one of the names used for Djalāl al-Dīn Rūmī,[112] hence, this book is almost certainly Ferīdūn-ı Sipahsālār's *risale* on the great mystic of Konya.[113]

Books were, not surprisingly, presented by the guild of second-hand book dealers (*sahhafan*) : a Koran copy, a volume of Sa'dī's *Golestān*, and " another book " (*kitab-ı diğer*).[114] Likewise, the makers of iron clips on shoes (*na'lceciyan*) donated a book (the title is not mentioned) in a calligraphy by Gani, a eunuch slave (*gulam-ı tavaşi*), a prayer rug, a gilded lock, a gilded shoe clip, flashing shoe clips with a plate (*tabak ile barikacı nalce*), two pairs of shoes inlaid with gold (*pabuç-ı zer-nişan*), and three pairs of ordinary shoes.[115]

Another group brought books : the military and sport instructors (*ta'limhaneciyan*), who presented, next to the usual gold illuminated Koran copy, a volume *Huruf-ı nefhi* (?), which I was not able to identify, and two training arrows (*kepade*).[116]

For guilds, adding books to their professional products was clearly a reference to Murad's III bibliophilism, but it was also a way of putting their own education and religiousness on show, elevating the group, albeit in a limited form, almost to the ranks of '*ulema*. The failures of

[110] TSMA, D. 10022, fol. 4 a.

[111] TSMA, D. 10022, fol. 4 b. The reading of *köşk-i cam* is not certain, since it is written without diacritical dots.

[112] Reşat Öngören, " Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, " in *DİA* XXIX, p. 441.

[113] Öngören, " Mevlânâ, " p. 441. One manuscript (*Manāḳib-i Djalāl al-Dīn*), copied in 1552-3, is kept in the library of the Topkapı Sarayı (H. 1289) ; cf. Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu*, Istanbul, 1961, p. 69 # 180. Another copy (with the title *Menakıb-ı Mevlana*) is in the Süleymaniye Library in Istanbul (Esad Efendi 001754). The library catalogue has also a manuscript by a Molla Hünkâr, *el-evrad* (Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar 001079), which is a weak candidate, though, since its topic is *kelam*, and from craftsmen we might rather expect books related to *tasavvuf* (mysticism).

[114] TSMA, D. 10022, fol. 1 b. It is evident that the scribe of this register had some difficulties in listing books properly.

[115] TSMA, D. 20022, fol. 2 a.

[116] The reward was 1,000 *akçe*, TSMA, D. 10022, fol. 4 b.

overstrained palace clerks to properly catalogue the books among the presents coming from the guilds sheds light on the expectations of the Porte: books were definitely not an anticipated part of gift packages coming from artisans and tradesmen.

The gift code for wealthy groups tended to concentrate on a guild's products or commodities. The ship captains of Karamürsel (in the Gulf of Iznik) and of the launch boats (*barça*), for example, assembled a package consisting of a gilded silver tankard with tray, four turban muslins, four Indian kerchiefs (*makrama*), one red silken napkin (*peşkir*), four bottles of fragrant (? *buyan* ?), on plate with benzoin (or styrax) resin (*'asılbend*)[117], a balsamic resin, used for making incense, one plate with coconut, two with cinnamon, one with pepper, no less than 92 sugar loafs, four plates with Damascene currants, eight with dates, ten enormous beeswax candles, and eight camphor candles. This impressive package was accordingly rewarded with 2,000 *akçe*s.[118] The exotic ingredients and the Indian kerchiefs were obviously part of the captains' usual cargoes, since Karamürsel was one of the bridgeheads to Istanbul for the long-distance trade with Baghdad – Basra and Aleppo.

In sharp contrast to these cases of what we might call bourgeois replicas of elite gifting stand quite a number of very modest offerings by other guilds. The nut-sellers (*cema'at-ı fındıkçıyan*) in the Ottoman capital, for example, presented to their ruler three plates of hazelnuts, two plates of dates (*hurma*) and two plates of black currents (*meviz-i siyah*) and in return got an award of 100 *akçe*.[119] Since dates were a victual with a religious connotation,[120] they were, in a way, adequate offerings for the monarch. Here, it seems nuts, dates and currants were just put on show for the procession. Thus, a number of the poorer guilds just brought their products, such as the gardeners (*bostancıyan*) of Eyüp who presented eight platters of flowers, six flowerpots of sweet basil (*fesleğen*), and ten baskets of sour cherries.[121] The bird-catching peddlers (*seyyaran-ı*

[117] Cf. Arslan Terzioglu, *Helvahane Defteri ve Topkapı Sarayında Eczacılık: Eine bisher unbekannte Handschrift über die Herstellung der Arzneien im Topkapı-Schloss in Istanbul und ihre Bedeutung für die Geschichte der Pharmazie,* Istanbul (Arkeoloji ve Sanat Yayınları), 1992, p. 75.
[118] TSMA, D. 10022, fol. 4 b.
[119] TSMA, D. 10022, fol. 2 b.
[120] Cf. Nebi Bozkurt, "Hurma," in *DİA* XVIII, p. 391-393.
[121] TSMA, D. 10022, fol. 4 a.

kuşbaz) offered two vultures (*ak baba*), ten partridges, 100 sparrows, two plates with pigeons, and 12 platters of flowers.[122]

As far as possible, however, the craftsmen did try to follow the patterns of the grandees. The needle-makers (*iğneciyan*), for example, extended their gift of two plates with needles by adding a male slave.[123] Likewise, the saw-makers (*testereciyan*) added to their present of eight saws, two rulers (*cedvel*), four builder's knives and builder's saws, two costly silver tankards with tray.[124]

So groups who could afford it evidently followed to a certain degree the gifting guidelines of the grandees, as seen in the offering of costly objects and, in particular, slaves. It would be interesting to find out whether these human gifts were just bought on the market or whether they received any special training before being presented to the ruler. Those guilds self-confident and wealthy enough to embellish their gift packages with offerings as prestigious as books, silver items and slaves essentially constituted bourgeoisie strata pushing for social advancement.

GIFTING AT THE CELEBRATION OF 1675

Not all Ottoman circumcision celebrations are so well documented with archival material as the festival of 1582. For the festivities of 1675 in Edirne, at the circumcision of Princes Mustafa and Ahmed, the sons of Mehmed IV, and – a few days later – the wedding of his daughter Hatice Sultan, we have less archival material at hand; particularly, we lack parallel registers as we have them for the circumcision celebration of 1582. In 1675, the glamorous presents of the grandees and the more modest gifts of the guilds are recorded in only one register. Although the objects are listed with the customary diligence, the names of the donors are often lacking and only their actual or former rank is mentioned.[125]

But again two *surname*s were commissioned; one by the renowned poet Nabi,[126] while 'Abdi, the author of the other text, was – in all prob-

122 TSMA, D. 10022, fol. 4 a. Partridges and pigeons were of course meant for consumption at the festival.

123 TSMA, D. 10022, fol. 1 b.

124 TSMA, D. 10022, fol. 2 b. Their reward was 1,000 *akçe*.

125 TSMA, D. 154.

126 For an edition of Nabi's text see Arslan, *Surnâmeler*, p. 625-684. A first edition had been made by Agâh Sırrı Levend, *Nabi'nin Surnâmesi : Vakaayi'-i hıtân-ı şehzadegân-ı*

ability – selected from the clerks of the royal palace, analogous to the formula followed in 1582.[127] Hüseyin Hezarfenn's *Telhis ül-beyan fi kavanin-i al-i 'Osman*[128] contains in addition a rather detailed description of the festivities, and lists the incoming gift items and their quantities.[129] All three authors had good relations to court circles, and this must have facilitated access to official documents, which all of them seem to have used for their account.

The general character of gifting had evidently not changed too much. Of course, the fashion of fabrics had altered during the ninety-three years between the two festivals, and furs obtained a far more prominent place.[130] One feature, however, is striking: the strict rules governing the gifting protocol had been relaxed. While in 1582 a look at the numbers of items in a gift package would immediately reveal the rank of the donor, the figures for 1675 do not reveal the status of the giver so clearly.

This might have to do with changes in the elite's formation. While in the 16th century career paths to high offices originated for the greater part in the royal palace, by now the majority of top office holders had completed their training in the households of grandees before their appointments.[131] At the same time the iron grip of centralisation had loosened, and this as well must have had its impact on the rules of protocol.

Hazret-i Sultan Muhammed-i Gaazi li Nabi Efendi / Yusuf Nabi, 1124/1712, Istanbul (İnkılap Kitabevi), 1944. This latter book is, however, somewhat difficult to find.

127 Arslan, *Surnâmeler*, p. 51. Mehmet Arslan, "1675 Edirne Şenliği Üzerine Üç Önemli Eser ve Bu Eserlerdeki 'Hediyeler' Bölümü," in *idem*, *Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri*, Istanbul (Kitabevi), 2000, p. 579.

128 Cf. Franz Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke,* Leipzig (Otto Harrassowitz), 1927, p. 230-231. Mücteba İlgürel, "Hüseyin Efendi, Hezarfen," in *DİA* XVIII, p. 544-545. On Hüseyin Hezarfenn see also Heidrun Wurm, *Der osmanische Historiker Ḥüseyn b. Ǧa'fer, genannt Hezārfenn und die Istanbuler Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts* (= Islamkundliche Abhandlungen 13) Freiburg (Klaus Schwarz), 1971.

129 Arslan, "1675 Edirne Şenliği," p. 579-585. An edition (in Roman characters) has been published by Sevim İlgürel, *Telhisü'l-beyan fi kavanin-i Al-i Osman* / Hezarfen Hüseyin Efendi, 1103/1691 Ankara (Türk Tarih Kurumu), 1998; for the list of gifts, see p. 243-245. Özdemir Nutku, *IV. Mehmet'in Edirne Şenliği (1675),* Ankara (Türk Tarih Kurumu), 1972, does not mention any of the gifts, although he had used Hezarfenn's work.

130 İlgürel, *Telhisü'l-beyan*, p. 243, lists 13 *tahta* sable fur and 10 *tahta* lynx fur, a total of 80 *boğça* (bundles). For a *tahta* several pieces of fur matching in colour and derivation (back, neck, stomach etc.) were sewn together. The term does not indicate a fixed size; wider *tahta*s were used for the back of a garment, and two narrower ones for the front; cf. Hülya Tezcan, "Furs and skins owned by the Sultans," in Suraiya Faroqhi-Christoph K. Neumann (eds), *Ottoman Costumes: From Textile to Identity,* Istanbul (Eren), 2004, p. 66.

131 Cf. Rifaat A. Abou-el-Hajj, "The Ottoman Vezir and Pasha Households, 1683-

Thus, the *beğlerbeği* of Şehrizor, for example, still sent the customary silver vessels (long-neck bottles, tankards and trays), together with luxury fabrics, but only in sets of five in number,[132] a figure pointing to a *sancakbeği* in 1582. The *beğlerbeği* of Sayda and Beyrut, İsma'il Pasha, contented himself with sending his gifts in sets of four.[133] The *sancakbeği* of Birecik chose his gifts in packages of three,[134] while others, like Mustafa Beğ, *sancakbeği* of İnebahtı (Lepanto), offered a mixture of two and three items.[135]

Nevertheless, several, more conservative (or cautious) dignitaries, such as (Öküz) 'Ömer Pasha, governor of Erzurum[136] or his colleague in Baghdad, 'Abdurrahman Pasha[137] preferred to stick to the number of nine, which was correct in terms of protocol.

The selection of silver vessels is somewhat less firm than in 1582. We still find the trio long-neck bottles, tankards and trays, but other objects, such as small basins with water ewer (*leğen ma' ibrik*)[138] or chandeliers (*şam'dan*)[139] or goblets (*kupa*), incense burners[140], etc. appear as well.

1703: A Preliminary Report," in *Journal of the American Oriental Society,* 94 (1974). I. Metin Kunt, *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government 1550-1650,* New York (Columbia University Press), 1983, p. 65-67.

132 TSMA, D. 154, fol. 29 a. The fabric package consisted of Damascene satin (*diba*), *putedari*, Indian *kutni*, plain *hatayı*, turban muslin (*destar*), and multicoloured (*alaca*) *kutni*. *Hatayı* belongs to those fabrics which we know mainly by name. According to Raby – Effeny, *İpek*, p. 341, it is a silken fabric with a pattern of lotus blossoms and other motifs of Chinese origin. But Kütükoğlu, *1640 tarihli Narh Defteri,* p. 349, describes it (after Fikret Altay, *Kaftanlar,* Istanbul, 1979) as a stiff fabric with a warp from two silk threads and one *kılabdan* (a gold wire wound on silk thread), and a weft from raw silk. It might originally have come from the East, since the only *hatayı* listed in the register of fixed market prices in 1640 stems from Yazd *(ibidem*, p. 117).

133 TSMA, D. 154, fol. 25 b. Among the fabric package he had, however, four bolts of costly *İstanbul seraseri.*

134 TSMA, D. 154, fol. 29 a.

135 TSMA, D. 154, fol. 8 b.

136 TSMA, D. 154, fol. 9 a. 'Ömer Pasha had the rank of vizier. As a matter of fact, 'Ömer Pasha had begun his career in the Royal Palace and had been sword-bearer of the sultan before becoming a provincial governor, cf. Mehmed Süreyya, *Sicill-i 'Osmanī*. III [Istanbul] (Matba'a-ı 'âmire), 1311 (1893-4), p. 588.

137 TSMA, D. 154, fol. 12 a. 'Abdurrahman Pasha's origins were, however, not in the Palace, but in the Janissary corps; cf. Mehmed Süreyya, *Sicill-i 'Osmanī*. III, p. 316.

138 TSMA, D. 154, fol. 7 b (among the gifts of the *kapudan paşa;* at that time Seydizade Mehmed Pasha); fol. 13 a (in the gift package of Hasan Pasha, governor of Tripolis in today's Lebanon).

139 TSMA, D. 154, fol. 13 a, gifts of Hasan Pasha, governor of Mosul, who sent also a silver coffee bucket (*sim kahve bakracı*); fol. 25 b, gifts of the Patriarch of Istanbul.

140 TSMA, D. 154, fol. 27 a. İbrahim Pasha, governor of Buda (in the rank of vizier), sent an exceptionally rich offering, furs, a clock, diverse silver vessels, luxury weapons,

Especially in the offerings of the guilds a whole range of different silver items turns up, including a silver garden.[141] Incense burners (*buhurdan*) and rose water sprinklers (*gülabdan*), as well as coffee ewers were by now rather popular in these groups. The tinsmiths of Istanbul (*asitane kalaycıları*), for example, presented an incense burner and a rose water sprinkler in silver,[142] while the tailors of Istanbul and Edirne incorporated silver coffee ewers in their gifting.[143] The barbers of Edirne offered a lidded silver bowl, a set of incense burner and rose water sprinkler, ten silver razors (*ustura*) and a pair of silver scissors.[144]

Incense burners and rose water sprinklers reflect an increasing trend towards the use of fragrances in well-to-do households. Amazingly, we do not find a significant increase in perfume or incense gifting in our inventory. Only the " usual suspects " added fragrances, the governor of Egypt, Hüseyin Pasha, who sent 20 bottles of imitated aloe's wood (*'öd-i mülebbes*),[145] and the Şerif of Mecca, who put in his gift arrangement 30 *dirhem* (96.2 g) pure ambergris and no less than eight *okka* (10.26 kg) of aloe's wood.[146] The list of Hüseyin Pasha's offerings has a remark on the entry of aloe's wood : " was delivered to the imperial harem " (*harem-i şerife teslim şod*), and the list of the Şerif's gifts has the heading that the package was given to the imperial harem. To connect the scarcity of fragrances as gifts with a female connotation of aromas would certainly lead us astray. Burning incenses and sprinkling rose water belonged namely to the firm ritual for the reception of guests in the royal palace ".[147] In all likelihood, it would have been rather difficult to get hold of superior quality incenses and aromas. Among the offerings of the makers of (quilted) turbans, who presented four different velvets, was one which of real preciosity, a plain, ambergris-fragrant (*'anber-buyi*) vel-

among them a golden sword, opulent fabrics, two eunuchs, ten male slaves (*gulam*), and three mastiffs (*sañsun*).

141 TSMA, D. 154, fol. 18 b ; the gift of the well-diggers (*kuyıcılar*) consisted of a fan adorned with pearls, and a silver garden (*sim bağçe*).

142 TSMA, D. 154, fol. 27 b.

143 TSMA, D. 154, fol. 24 b.

144 TSMA, D. 154, fol. 27 b. For the whole range of silver objects see İlgürel, *Telhisü'l-beyan*, p. 243-244, 245. Arslan, " 1675 Edirne Şenliği, " p. 587-588.

145 TSMA, D. 154, fol. 7 a.

146 TSMA, D. 154, fol. 32 b.

147 Cf. Reindl-Kiel, " Der Duft der Macht, " p. 254. See also Nejat Yentürk, " Osmanlı Parfümleri/Ottoman Perfumes, " in Şennur Şentürk (ed.), *" Kutsal Dumandan, Sihirli Damlaya " Parfüm/ " Sacred Incense to Fragrant Elixir " Perfume,* Istanbul (Yapı Kredi Yayınları), 2005, p. 87.

vet.[148] To produce fragrant fabrics was a time-consuming and enormously difficult task for a perfumer.[149]

It is amazing to see again Chinese porcelain in the gift packages of the guilds. The barley sellers of Istanbul, for instance, chose, next to silver horse trappings (*sim raht*) and a silver tray, a set of incense burner and rose water sprinkler out of Chinese porcelain with silver fittings (*simli fağfuri gülabdan ma‘ buhurdan*).[150] The cooks of Edirne presented five Celadon (*mertebani*) dishes and two bowls (*mertebani kâse*).[151] The merchants of the Bedesten (covered market for precious goods) of Edirne presented eight small lidded dishes of Celadon, a silver horse gear and a basin with ewer of Chinese Porcelain. Their colleagues from the Old Bedesten in Istanbul sent an bejewelled domed incense burner (*mücevher kubbe buhurdan*), a flask (*matara*) of Chinese Porcelain and three different fabrics,[152] while the royal boatmen found, next to the usual silver vessels, a rose water sprinkler (with plate) of Chinese porcelain an appropriate gift.[153]

Otherwise, in the gift inventory of 1675, Chinese porcelain is a very rare material,[154] turning up mainly among the offerings of the former Şeyhülislam, Yahya Efendi, and the incumbent Şeyhülislam (Çatalcı ‘Ali Efendi) because of its costly correctness in terms of religion in contrast to silverware. Yahya Efendi presented a yellow bowl with plate, and so did ‘Ali Efendi, who added one set in light blue (*mavi*) and another one, which is not specified.[155] Yellow glazed Ming porcelain was originally produced only for the imperial palace in China, and therefore, even in the

[148] TSMA, D. 154, fol. 20 b.

[149] Elisabeth de Feydeau, *A Scented Palace: The Secret History of Marie Antoinette's Perfumer*. (Transl. by Jane Lizop), London – New York (Tauris), 2006, p. 25-26.

[150] TSMA, D. 154, fol. 24 a.

[151] TSMA, D. 154, fol. 25 a.

[152] TSMA, D. 154, fol. 19 b.

[153] TSMA, D. 154, fol. 30 a.

[154] During the breakdown of Ming rule and the struggle for power a part of the Chinese porcelain factories were destroyed, which had been pivotal for export (cf. Hwee Lie Blehaut, "Chinese Ceramics for Export to the Near and Middle East," in Ayşe Üçok (ed.), *Chinese Treasures in Istanbul,* (Trsl. Robert Bragner), Istanbul (Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Turkey), 2001, p. 36-37). Thus, between 1652 and 1683 the trade of Chinese porcelain on the world market came almost to a standstill. Hence, the Dutch VOC tried to fill the gap with imitations imported from Persia; cf. Yolande Crowe, *Persia and China: Safavid Blue and White Ceramics in the Victoria & Albert Museum, 1501-1738,* [London] (La Borie), 2002, p. 21.

[155] TSMA, D. 154, fol. 4 a.

enormous collection (more than 10,000 pieces)[156] of the Topkapı Sarayı, it is only present in a very limited quantity.[157] How Yahya and 'Ali Efendi got hold of these extremely rare pieces remains enigmatic, though. The epithet " light blue " causes certain problems because, to my knowledge at least, monochrome Ming ware in this colour does not exist. Possibly, *mavi* is a misnomer for a shiny cobalt blue.[158]

A newcomer in the range of luxury items was a gift of the *sancakbeği* of Pécs (Peçu in the document) : three pieces of *çeşm-i bülbül*,[159] a striped glass ; in this case, probably coming from Murano, since Ottoman production[160] only started in the 19th century.

A look at the gift arrangement of the grand vizier (Fâzıl) Ahmed Pasha (Köprülü) illustrates some changes. We find books, a jewelled golden lidded bowl with dish, one *tahta*[161] of sable fur, and another *tahta* of lynx fur, followed by the range of fabrics.[162]

Evidently, fashions had changed : we find much less *çatma* and *kemha*, and less than ever *benek,* while *hatayı* and *zincir-baf* reflect a new trend. A pattern is starting to emerge which we would rather associate with the Tulip Era : stripes and flowers. Among the gifts of the second vizier, Mustafa Pasha, are 20 lengths of light satin without glaze and with a toothed design (*ketresiz taraklı atlas*), and 16 lengths of striped Italian watered silk (*çubuklı Frengi hare*).[163] Defterdar Ahmed Pasha, the fourth vizier, and 'Abdurrahman Pasha, *nişancı* and sixth vizier, both had in their packages 12 *donluk* of velvet each, patterned with flowers.[164] Another characteristic of the fabric part in the diverse gift collections is

156 Üçok (ed.), *Chinese Treasures in Istanbul*, p. 6.

157 Cf. Regina Krahl, " The Chinese Porcelains in Topkapı Sarayı, " in Üçok (ed.), *Chinese Treasures in Istanbul,* p. 89 (plates p. 82, 84). David J. Roxburgh (ed.), *Turks : A Journey of a Thousand Years, 600-1600,* London, 2005, p. 447-448 # 280-281.

158 For an example see Roxburgh (ed.), *Turks,* p. 360 and 465 # 350.

159 TSMA, D. 154, fol. 28 a (the other items were : 2 silver trays, 2 silver tankards, 3 *donluk* of plain velvet and 3 *donluk* of Italian light satin). *Çeşm-i bülbül* is not mentioned by Hezarfenn.

160 For examples see Üzlifat Canav, *Türkiye Şişe ve Cam Fabrikaları A.Ş. Cam Eserler Koleksiyonu,* Istanbul (T.Ş.C.F.A.Ş. Belge ve Bilgi Merkezi), 1985, p. 133-139.

161 For *tahta* see n. 130.

162 TSMA, D. 154, fol. 2 b. The fabrics were *sade kutni, sade hatayı, telli* (brocaded) *hatayı,* plain light satin (*sade atlas*), *zincir-baf*, and velvet brocade (*telli kadife*), all in lengths of 12 ; the precious *İstanbul seraseri* was offered in 12 bolts ; furthermore 12 belts of *muhattem* (" *mukaddem* " in the document) were added.

163 TSMA, D. 154, fol. 3 a.

164 TSMA, D. 154, fol. 3 b and 4 a.

a clear increase of Indian[165] and even Iranian imports, especially satin (*diba*). A new development on the textile market is echoed when *londrina,* the Dutch imitation of British broadcloth,[166] is mentioned several times as a gift.[167]

The canon of books (see Table III) saw a few variations, with the field of *tafāsīr* being somewhat more emphasised. The classical works of Persian literature, however, were offered with much less fervour. The most striking feature, though, was the rising number of book gifting. Only 35 books, other than Korans, had been presented in 1582, whereas now 59 recorded volumes changed hands.

By 1675, the numbers of Koran copies appearing as gifts had also slightly increased, now numbering 27 copies;[168] but, in contrast to 1582, only one volume displayed precious opulence. The second vizier Mustafa Pasha (*el-Musahib*) opted for a copy in a jewelled case (*zarf*) with pearls; the manuscript was a calligraphy by ʿAbdülbaki.[169] The latter might be the contemporary scholar, poet and calligrapher ʿAbdülbaki ʿArif Efendi (died 1713), who was a protégé of Fâzıl Ahmed Pasha.[170] The Korans of Ahmed Pasha, the grand vizier, and of Ka'imakam Mustafa Pasha, the third vizier, were also written in calligraphy (by Şükrüllah and by Yāḳūt al- Mustaʿṣimī),[171] while all other copies were neither illuminated nor written in calligraphy nor bound in precious materials. In particular, the calligraphy by the legendary Yāḳūt al-Mustaʿṣimī (1221-1299)[172] and of Şükrüllah (died 1543-44), who was a student and son-in-law of the great

[165] We find next to Indian *kutni* fabrics such as *gucarat* (TSMA, D. 154, fol. 4 a), *putadari kutni, Keşmir şali* (ibidem, fol 4 b, 5 a), *bayrampuri* (fol. 7 a).

[166] Cf. Kütükoğlu, *1640 tarihli Narh Defteri,* p. 60.

[167] TSMA, D. 154, fol. 10 b, among the gifts of the *gümrük emini* (head of the customs) Hüseyin Ağa; fol. 19 a, sent by the *defterdar* of Bosnia; fol. 25 b, dispatched in a quantity of 700 *ziraʿ* by the "merchants of Egypt" (*bazırganan-ı Mısır*); probably, merchants trading Egyptian goods are meant; fol. 30 a, 100 *ziraʿ,* brought by the slave traders of Edirne (*Edrene esircileri*).

[168] İlgürel, *Telhisü'l-beyan*, p. 243, gives 23 for the Sultan, and p. 245, two for Prince Mustafa, and one for Prince Ahmed. Arslan, "1675 Edirne Şenliği," p. 586, also counts a total of 26 copies.

[169] TSMA, D. 154, fol. 3 a.

[170] Cf. Mustafa Uzun, *Abdülbâki Arif Efendi,* in *DİA* I, p. 195-198.

[171] TSMA, D. 154, fol. 2 b and 3 a.

[172] Yāḳūt was the palace calligrapher to the last Abbasid caliph Mustaʿṣim; Muammer Ülker, *Türk Hat Sanatı/The art of Turkish Calligraphy from the beginning up to present,* Ankara (Türkiye İş Bankası), 1987, p. 18-19 and 70. For examples of Yāḳūt's art see *ibid.*, p. 119, 121. See also Ali Alparslan, "The Art of Calligraphy and the Ottomans", in Halil İnalcık and Günsel Renda (eds.), *Ottoman Civilization,* II, Istanbul (Ministry of Culture) 2003, p. 828; p. 826, ill. 486 (a page written by Yāḳūt).

master calligrapher Şeyh Hamdullah of Amasya,[173] made these Koran copies a truly royal gift.

A classic piece of Iranian literature, which had been lacking in 1582, was Djāmī's *Nafakhāt,* the celebrated prose work *Nafakhāt al-uns*, a collection of 616 biographies of saints, scholars and poets considered to be mystics,[174] bestowed by the *kadı* of Edirne Mehemmed Efendi.[175] It may have been for his mystical tendencies that Djāmī seems to have been fairly fashionable among the upper ranks of *kadı*s; his *Subḥat al-abrār,* one of the seven *mathnawī*s of the *Haft awrang,* dedicated to Sultan Ḥusayn Bayḳara[176], was chosen twice as a gift.[177]

Miniatures may have been out of fashion by 1675, and this might be one of the reasons why Persian classics were less appreciated. This disregard was also connected with the absence of a thriving market for book illustrations. In fact, none of the books in the inventory is mentioned as having illustrations or illuminations. If we disregard Koran copies, only one of the grand vizier's book gifts, Niẓāmī's *Makhzan al-asrār,* was written in calligraphy by Shah Maḥmūd.[178] Another volume offered by Ahmed Pasha, Monla Haccı's *Tuḥfat al-abrār*, could be the famous *Tuḥfat al-abrār fī sharḥi mashāriḳi al-anvār fi'l-djam' bayna' al-ṣaḥiḥayn* by Bābartī on *ḥadīth*.[179]

Clearly, not only fabrics for clothes followed different styles. We sense even a gentle breeze of change, when we look at book gifting. As we have seen, classic works of Persian literature were still donated, but their glamour seems to have faded away. New titles like Ḳazwīnī's cosmog-

[173] Ülker, *Türk Hat Sanatı/The art of Turkish Calligraphy*, p. 21 and 73.

[174] Rypka, *History of Iranian Literature,* p. 287.

[175] TSMA, D. 154, fol. 5 a. The *kadı*'s other gifts consisted of a Koran, one *donluk* of Persian satin (*diba-i 'Acem*), one *donluk* of patterned velvet, four *donluk* of light Italian satin (*atlas-i frengi*), seven *donluk* of Indian *kutni,* and seven *donluk* of plain *hatayı.*

[176] Cf. Rıza Kurtuluş, "Heft Evreng," in *DİA* XVII, p. 157-158. Cl. Huart — H. Massé, "Djāmī," in *EI*² II, p. 421-422.

[177] TSMA, D. 154, fol. 5 b, (by the *kadı* of Egypt, Mevlana Mehemmed Efendi). The title is only given as *subḥa*; hence a definite attribution is not possible. TSMA, D. 154, fol. 5 b (by the *kadı* of Damascus, Mevlana 'Abdülbaki Efendi). The *tuḥfat al-aḥrār* is also a *mathnawī* of the *Haft awrang* and deals with religious, moral and literary matters, Kurtuluş, "Heft Evreng," p. 158.

[178] Shah Maḥmūd originated in Nishapoor (Khorassan) and, for his pro-Ottoman feelings, was sentenced to jail by Shah İsmā'īl, where he died in 952 (1545-6), Ülker, *Türk Hat Sanatı/The art of Turkish Calligraphy,* p. 77.

[179] Cf. Arif Aytekin, "Bâbertî," in *DİA* IV, p. 377-378. The author's name "Monla Haccı" presents problems, though.

raphy *'Adjā'ib al makhlūḳāt,* maybe in Yazıcıoğlu Ahmed Bican's or in Sururi's[180] Turkish translation, start to appear.[181] This work, and a book presented by the *nişancı* 'Abdurrahman Pasha, called *Tertib-i dünya* ("the composition of the world"),[182] may indicate a newly aroused interest in the wider world. Unfortunately, however, I was not able to trace this title.

Established titles from the religious literature, such as Bayḍāwī's *tafsīr,* still prevail of course.

The *kitāb-ı Kuhistānī*,[183] offered by the Şeyhülislam (Çatalcalı 'Ali Efendi)[184] to Prince Mustafa, is in all likelihood the famous 16th-century *fakih*'s commentary (*şerh*) *Djāmi' al-rumūz* to Ṣadr al-Sharī'a's *al-Nuḳāya.*[185] Since Prince Ahmed was graced with al-Marghīnānī's *Hidāya*,[186] both books were considered to be of the same calibre.

As we see, Al- Marghīnānī's legal manual *al-Hidāya* had not lost its popularity. The book gift of the *kadı* of Kayseri, Şa'ban Efendi also points in this direction. Şa'ban Efendi chose Bābartī's *'İnāyat*, one of the most important commentaries (*şerh*) on the *Hidāya.*[187]

The *kadı* of Filibe (Plovdiv) added to a set of three fabrics a *kitab-ı mülteka*,[188] i.e. İbrāhim b. Muḥammad al-Ḥalābī's *Multaḳā al-abḥur,*[189] which fell into the same category. This book was probably by then the prevalent law book in the Ottoman Empire, taught in *medrese*s, used by

[180] Cf. Zeren Akalay, "XVI. Yüzyıl Nakkaşlarından Hasan Paşa ve Eserleri," in I. Milletler Arası Türkoloji Kongresi, Istanbul, 15-20 X.1973, *Sanat Tarihi Tebliğleri,* III, Istanbul, 1979, 613.

[181] TSMA, D. 154, fol. 3 a. This volume was, next to a Koran, in a calligraphy written by 'Abdülbaki and graced with a cover bejewelled with pearls, one of the book gifts from Mustafa Pasha, the second vizier. Additionally, his package contained a jewelled Damascene sword, a silver table clock and another one with figures on it (*musavver*), rich fabrics and one *tahta* sable fur.

[182] TSMA, D. 154, fol. 4 a.

[183] TSMA, D. 154, fol. 4 a.

[184] İsmail Hâmi Danişmend, *Osmanlı Devlet Erkânı,* Istanbul (Türkiye Yayınevi),[2] 1971, p. 129 # 56.

[185] Ahmet Yaman, "Kuhistânî," *DİA* XXVI, p. 348.

[186] TSMA, D. 154, fol. 4 a.

[187] TSMA, D. 154, fol. 26 a. The identity of this book gift is, however, not certain; the register has only *kitab-ı 'inaye, cild bir*. For the *şerh* see Aytekin, "Bâbertî," p. 378. It is, however, possible that we have to deal here with Shihāb al-Dīn Khafādjī's glosses (*haşiye*), *'İnāyat al-ḳādī wa-kifāyat al-rāḍī* to Bayḍāwī's Koran exegesis, explaining every word of the *Anvār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl*. Cf. F. Krenkow, "al-Khafādjī," in *EI*[2] IV, p. 912-913. Ali Şakir Ergin, "Hafâcî, Şehâbeddin," in *DİA* XV, p. 72-73.

[188] TSMA, D. 154, fol. 5 b. The fabrics consisted of light satin, watered silk (*hare*) and brocaded sendal (*telli sandal*, also a silken weaving), all offered in two lengths.

[189] Has, "Mülteka'l-Ebhur," p. 549-552.

*kadı*s and read by educated people. Evliya Çelebi reports that he borrowed the *kitab-ı mülteka* and the *kitāb-ı Kuhistānī* from the library of the Vefa mosque in Istanbul and read them.[190]

Provincial *kadı*s sometimes did without book gifts, as in the case of the judge of Ankara, who sent Indian *kutni,* light satin and two bolts of mohair.[191] Others again contented themselves with sending a Koran copy, such as the *kadı*s of Salonika, İzmir[192] and Yenişehir.[193] Others preferred works of *fikh* (Islamic jurisprudence), such as the *kadı* of Manisa, who presented Timurtā<u>sh</u>ī's *Tanwīr al-abṣār*.[194]

One of the books presented by Feyzullah Efendi, the former *kazʿasker* of Anatolia, points to an important field of religious literature: *ḥadī<u>th</u>*. Feyzullah Efendi chose the "market leader" in this genre, Bu<u>kh</u>ārī's *Ṣaḥīḥ*.[195] Dahki (Mustafa) Efendi,[196] the eminent jurist and former *kaz'asker* of Rumili, however, enhanced his gift package with the time-honoured *ḥadī<u>th</u>* collection *Maṣābīḥ al-sunna*[197] of the Shafii scholar Farra Ba<u>gh</u>awī.[198]

Bu<u>kh</u>ārī's work was such a popular present that it appears no less than eleven times in the different gift inventories of the festival of 1675. Not only the incumbent Şeyhülislam (Çatalcı 'Ali Efendi)[199] but also his former colleague Yahya Efendi,[200] the head of the Prophet's descendants (*nakibüleşraf*) Mevlana Yahya Efendi, the *kaz'asker*s of Rumili[201] and Anatolia,[202] four former *kadı*s of Istanbul, 'İsa Efendi,[203] Hamid Efendi,[204] Balizade and Mehemmed Efendi,[205] and lastly the former *kaz'asker* of

190 Evliya Çelebi b. Derviş Muhammed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu – Dizini*. I. Kitap: Istanbul, Ed. Orhan Şaik Gökyay, Istanbul (YKY), 1996, p. 153.

191 TSMA, D. 154, fol. 12 a.

192 TSMA, D. 154, fol. 5 b.

193 TSMA, D. 154, fol. 6 a.

194 TSMA, D. 154, fol. 11 b.

195 TSMA, D. 154, fol. 27 a.

196 On him see Celal Erbay, "Dahkî Mustafa Efendi," *DİA* VIII, p. 416.

197 TSMA, D. 154, fol. 23 a. In the document the title is given as *Mesābīh-i şerīf.*

198 Mevlüt Güngör, "Bagavî, Ferrâ," in *DİA* V, p. 340.

199 TSMA, D. 154, fol. 4 a. On 'Ali Efendi see Mehmet İpşirli, "Çatalcı Ali Efendi," in *DİA* VIII, p. 234-235.

200 TSMA, D. 154, fol. 4 a.

201 TSMA, D. 154, fol. 4 b.

202 TSMA, D. 154, fol. 5 b.

203 TSMA, D. 154, fol. 21 b. 'İsa Efendi had the rank of a *kaz'asker* of Anatolia.

204 TSMA, D. 154, fol. 22 b.

205 TSMA, D. 154, fol. 23 b.

Anatolia, Mustafa Efendi,[206] found it an appropriate present. Thus, Bukhārī's *Ṣaḥīḥ* can be regarded as a typical book gift from the highest *'ulema*.

Another genre of literature appears for the first time at the festival of 1675: books of devotional nature, such as the *Ḳiṣaṣ al-anbiyā*, which was the only gift of Mevlana Mustafa Efendi, the courtly chief physician (*hekimbaşı*).[207] Unfortunately we do not know which of the manifold versions of the Prophet's life[208] Mustafa Efendi presented; presumably the very popular work of the enigmatic Kisā'ī,[209] but we cannot be sure. From a similar category came the only book, which graced the offerings of the steward (*kethüda*) of the queen mother (*valide sultan*): al-Tirmidhī's *Shamā'il al-nabī*,[210] describing the characteristics of the Prophet.[211] The third volume of this genre, Ḳastallānī's *al-Mawāhib al-ladunniyya fī 'l-minaḥ al-Muḥammadiyya,*[212] was presented by Mevlana Mehemmed Efendi, the *nakibüleşraf*.[213] This work combines the two main branches of this type of literature by not only giving the chronology of the Prophet's life, but also describing his environment, his habits and personal features.[214]

The choice of books as gifts for the festivity in Edirne seems to point to an Islamic identity, which in the course of the past ninety-three years became stronger in the upper echelons of Ottoman society. It is as if reading just for fun and enjoying elegant book illustrations had turned into a pastime that one did not boast about. Ottoman society in general probably clung more strictly to the rules of Islamic orthodoxy in the 17th century. The puritan movement of the Kadızadelis, in its various stages, might possibly be seen as a symptom. But we also have to take into account that the connotation of the circumcision festival had changed. The celebration might have been seen by now as an event at which religious motives were in the focus. Yet, sterner concern for religion did not mean having to do without conspicuous consumption.

[206] TSMA, D. 154, fol. 22 b.

[207] TSMA, D. 154, fol. 4 b. It must have been a large book, as it is listed as *kıt'a-ı kebir, cild 1*.

[208] M. Süreyya Şahin, "Kısas-ı Enbiyâ," in *DİA* XXV, p. 495-496.

[209] Cf. T. Nagel, "al-Kisā'ī," in *EI*² V, p. 176. Tayyar Altikulaç, "Kisâî, Ali b. Hamza," in *DİA* XXVI, p. 69-70 identifies the author of the *ḳiṣaṣ al-anbiyā* with the Arab philologist and Koran reader of the same name.

[210] TSMA, D. 154, fol. 6 b.

[211] G.H.A. Juynboll, "al-Tirmidhī," in *EI*² X, p. 546.

[212] Cf. C. Brockelmann, "al-Ḳastallānī," in *EI*² IV, p. 736-737.

[213] TSMA, D. 154, fol. 4 b. Listed only as *mawāhib ladunniyya*.

[214] Hüseyin Algül, "el-Mevâhibü'l-Ledünniyye," in *DİA* XXIX, p. 421.

Compared to the gifts of 1582, we find in 1675 a slightly broader diversity of objects, although one species lost its variety : the animal sector shrank to horses only.[215] The most striking feature is certainly the less stern arrangement of gifts according to rank. Whether this is indeed connected with the weakening of central power in the 17th century is an open question. It certainly reflects a more relaxed approach to social hierarchies than a century before. In any case, it is evident that the relations between court and the " ruling elite " had been subject to change.

GIFTING AT THE FESTIVAL OF 1720

The next great circumcision festival of the Ottoman dynasty was held in 1720 in Istanbul, forty-five years after the Edirne celebration, and hosted by Ahmed III for his four sons, Süleyman, Mehmed, Mustafa (later Mustafa III) and Bayezid. Again, two *Surname*s were commissioned ; one, by the poet Seyyid Hüseyin Vehbi,[216] became very popular, as we may conclude from the surviving numbers of manuscripts.[217] One manuscript is illustrated by a painter-poet whose real name was Abdülcelil Çelebi, but who chose Levni as his pen name.[218] Vehbi's work, a mixture of prose and verses, did not, however, serve as a guideline for the illustrations. In fact, Vehbi's written text and Levni's pictorial narrative are almost independent stories.[219]

The second *Surname*, composed by Mehmed Hazin,[220] never gained broader popularity, probably because his language and style did not rank him among the learned and skilled poets.[221] Mehmed Hazin was chosen by the superintendent of the royal kitchens (*matbah-ı ʻamire emini*), who,

215 Cf. İLGÜREL, *Telhisü'l-beyan*, p. 243.

216 See Esin ATIL, *Levni and the Surname : The Story of an Eighteenth-Century Ottoman Festival,* Istanbul (Koçbank), 1999, p. 27.

217 ARSLAN, *Surnameler,* p. 54-60.

218 On Levni see Gül İREPOGLU, *Levnî : nakış, şiir, renk*, Istanbul (T.C. Kültür Bakanlığı), 1999. The Manuscript illustrated by Levni is preserved in the Library of the Topkapı Saray Museum in Istanbul (A. 3593). Another Manuscript with miniatures (A. 3594), kept in the same place, has been illustrated by different miniaturists, copying Levnis conceptual design (Esin ATIL, " The Story of an Eighteenth-Century Ottoman Festival, " in *Muqarnas* X (1993), p. 181).

219 Cf. ATIL, " Eighteenth-Century Ottoman Festival ", p. 181.

220 Cf. Mübeccel KIZILTAN, " Mehmet Hazîn ve Surnamesi, " in *Marmara Üniversitesi Fen – Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi* IV (1988), p. 81-98.

221 Only one manuscript of it survived, cf. KIZILTAN, " Hazîn, " p. 62-63.

as supervisor (*sur emini*), was responsible for preparing the feast. He selected the author among his scribes, thus remaining faithful to the courtly tradition.

In general, the gifting of 1720 seems to follow the lines of the Edirne festival in 1675. As Ahmed's III festival took place in the heydays of the "Tulip Era", it raises anticipations of dazzling luxury and excessive extravagance. These expectations are, however, only partly met, and not at all if we go by the archival documents at our disposal, because the archival material is incomplete.[222] Records of the gifts of most viziers as well as of the presents of many provincial governors are lacking. Only some of the documents are dated, while the rest (consisting of loose sheets) do not bear an original date. Textual evidence, however, allows us to attribute these records to the circumcision festival of 1720.

Due to the paucity of our documentation, only some of the offerings made by military governors offer a glimpse of the glamour and extravagance of the time. The "poor gifts" (*hediye-i fakirane*) of the janissary general (*yeniçeri ağası*), for example, give an impression of the scale of opulence: one diamond belt (*elmas kuşak*), one *tahta* of sable fur, one fully-equipped horse, Persian satin, "new-fangled" (*nev-zuhur*) *telli hatayı,* plain *hatayı,* light satin with a toothed design (*taraklı atlas*) and "well-known" broadcloth (*ma'hud çuka*), all in quantities of four *donluk*, equalling 48 cubits (31.2 m).[223]

Ahmed Pasha, the governor of the Morea (*mirmiran ve muhassıl-ı Mora*), presented a costly dagger, which is somewhat difficult to visualise, because it is described as having diamonds with emeralds on top and at the end (*tepesi ve ucı zümrüdlü elmas hancer, kabza 1*). Probably, the gems were fixed on the sheath. This luxury weapon was accompanied by the usual lavish fabrics, all in sets of five.[224]

Of course these gift packages were dwarfed by the grand vizier's (Nevşehirli İbrahim Pasha's) glamorous presents, forming an integral part of the festivity programme.[225] These objects are "catalogued" in Levni's miniature: we find several opulently bejewelled items, such as two bowls, a ewer, a belt; a clock; two ornamented chests; a sable-lined

[222] Unfortunately I was not able to see TSMA, D. 9561, which, according to Atil, *Levni and the Surname*, contains p. 41, the complete list of gifts.

[223] TSMA, E. 3960/3. One length (*donluk*) is then 12 cubits (*zira'*). The *zira'* for textiles equals one *endaze* = 0.650 m (cf. İnalcik, "Weights and Measures," p. 988); thus one length equals 7.80 m.

[224] TSMA 3317/1.

[225] Cf. Atil, *Levni and the Surname*, p. 50.

green caftan, two *tahta* (?) of lynx and ermine fur ; five bundles (*boğça*) with luxury fabrics ; two large lidded jars of Chinese porcelain ; two exquisitely equipped horses (chestnut and white), a black pony with saddle and equipment ; and finally six silver-studded rifles.[226] It is not apparent whether İbrahim Pasha presented books. In all likelihood, however, at least one of the adorned boxes would have contained a luxury copy of the Koran, and maybe other books as well.

The gift collections of other grandees are less munificent, though. İbrahim Pasha, the governor of Jerusalem,[227] or Süleyman Pasha, *mutasarrıf* of Rhodes, and his colleague of Midilli, İsma'il Pasha,[228] all contented themselves with presenting a manageable range of fabrics in not too large numbers. Similar packages came from the former governor of Egypt, Ahmed Pasha, the current governors of Baghdad, of Basra, el-Hacc Mustafa Pasha, of Trabzon, Mustafa Pasha, of Mar'aş, Kürd İbrahim Pasha, and the commander (*muhafız*) of Azak (in today's Russia, Azov on the river Don), İbrahim Pasha.[229] All dispatches consisted of luxury fabrics in various quantities and qualities ; the Pashas of Basra, Trabzon and Azak enhanced their gift packages each with a fully-equipped horse. This image is affirmed by Levni's illustration of the governors presenting their gifts.[230] We see officials carrying bundles with fabrics and several thoroughbred horses with elegant equipment and exquisite saddlecloths, but no other gift objects, such as silver vessels or luxury weapons.

Some dignitaries enriched their gift sets with extras we do not see in this miniature ; Es'ad Pasha, the commander of Hanya (Chania) on Crete, presented not only satin, *telli hatayı*, Indian *kuntni,* and turban muslin, but also lynx (one *tahta*) and ermine fur (two *tahta*), as well as various gold embroidered shawls.[231] The governor of Anatolia, Vizier 'Ali Pasha,

[226] Atıl, *Levni and the Surname*, p. 224-225, plate 11 (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, A. 3593, fol. 26 b-27 a). Unfortunately, İbrahim Pasha's gifts are not listed in our archival material.

[227] İbrahim Pasha's package is relatively opulent, with five bales of various Turkish satin (*diba-i Rumi*), another four lengths of the same fabric, ten lengths of *telli hatayı* and of plain *hatayı* respectively, and finally five lengths of European light satin with a " toothed " (*taraklı*) pattern ; TSMA, D. 3317/2, fol. 1 b.

[228] TSMA, D. 3317/2, fol. 2 a.

[229] TSMA, E. 3964/4 ; E. 3964/3 ; E. 3964/6 ; E. 3964/8 ; E. 3964/10 ; E. 3964/9.

[230] Atıl, *Levni and the Surname*, p. 160-161, plate 43 (TSMK, A. 3593, fol. 110 b-111 a).

[231] TSMA, D. 3317/1. The document lists a. o. two lengths of Iranian satin (*diba-i 'Acem*), and three bales of Turkish satin (*diba-i Rumi*). The latter fabric has a remark *biri 'Acem dibasıdır* (" one of it is Iranian satin "). Thus, the donor must have labelled all three bales of satin as *Rumi,* without categorising one as the more expensive Persian fabric.

added to his remarkable list of fabrics, a perfectly equipped horse and one *tahta* of lynx fur.[232] He presented all fabrics in old-fashioned quantities of nine; hence, the knowledge of the old etiquette was evidently still alive, but not every governor had the potential to stick to its rules.

Local specialities still found their way into the gift collections of high provincial officials. The governor and commander (*mirmiran ve muhafız*) of the island of Chios, Hasan Pasha, was able to resort to much sought-after products of the island's textile manufacturing, such as a large wall hanging (*Sakızkâri dıvar perdesi*) in purple with golden ornaments, or a prayer rug with golden ornaments (*mutalla Sakızkâri seccade*), accompanying an arrangement of luxury fabrics in fashionable colours.[233]

A surprising aspect is the complete lack of silver vessels in the gift corpus of governors and military commanders. Forty-five years previously, at the Edirne festival, silver vessels had still stood in high esteem. According to Hezarfenn, 167 long-neck bottles, 125 tankards, and 117 trays from silver had been delivered in 1675, not to speak of basins, various ewers, incense burners, rosewater sprinklers, chandeliers, etc.[234] By then, the former obligatory tribute-gift seemed to have completely lost its attraction for provincial governors.

In the West, silver goblets filled with coins had also been a traditional gift to a ruler during early modern times.[235] These large goblets were replaced in the late 17th and the 18th centuries by silver ewers for coffee and tea, chandeliers and other silver flatware.[236] It seems that the silver drinking vessels had come to be perceived in East and West as superfluous, indeed even unrefined and unsophisticated. Thus, we have parallel developments regarding the use of silver vessels for conspicuous consumption.

[232] TSMA, D. 3317/2, fol. 1 b. The list has an entry stating that *telli atlas* (brocaded light satin) had been mistaken for *düz telli hatayı* (plain brocaded *hatayı*).

[233] TSMA, D. 3317/2, fol. 1 b. The fabrics were: Iranian satin, new-fangled heavy brocaded *hatayı,* walnut-coloured turban muslin, European light satin, white *kutni*, two medium-size incense shawls (held over an individual's head during the ceremony of perfuming him or her with incense, cf. Reindl-Kiel, "Der Duft der Macht," p. 253-254, n. 218), and finally an orange texture-patterned shawl with embroidered ends.

[234] İlgürel, *Telhisü'l-beyan*, p. 243

[235] Cf. Ursula Timann, "Goldschmiedearbeiten als diplomatische Geschenke", in Hermann Maué, Thomas Eser et al. (eds.), *Quasi Centrum Europae: Europa kauft in Nürnberg, 1400-1800,* Nürnberg (Germanisches Nationalmuseum Nürnberg), 2002, p. 216-239, esp. p. 222.

[236] Timann, "Goldschmiedearbeiten," p. 235.

Although governors ceased to grace their gift collections with silver objects, the Ottoman court did not have to do without. Particularly among the guilds, silver vessels were notwithstanding very popular gifts. So we are dealing here with *abgesunkenem Kulturgut* (aristocratic cultural elements which have become plebeian). The mutton butchers (*kassaban-ı ganem*) of Istanbul, for example, presented silver objects with a total weight of 2,579 *dirhem* (8.27 kg), a basin, a ewer, a tankard, an incense burner, a rosewater sprinkler, and a round tray.[237] The barley sellers (*arpacıyan*) of Istanbul and the quilt sellers (*yorgancıyan*) equally did their best to put their financial capacity on show, the former exclusively offering silver,[238] the latter presenting silver objects and luxury quilts.[239]

Many guilds resorted to silver items, but scarcely to Chinese porcelain. The merchants of the court (*bazarganan-ı rikab-ı hümayun*) brought, next to luxury fabrics and silver vessels (6.4 kg), ten large dining plates and five middle-sized bowls of Chinese porcelain.[240] One of the silver objects presented by the sellers of sheep's trotters (*paçacıyan*) had a body of porcelain.[241]

The glamour of the Tulip Era seems to really sparkle when we look at the gifts of the door-keepers of Istanbul: a gilded fan (?) bejewelled with diamonds, rubies and pearls, a chiming clock decked with diamonds and rubies, and a whole range of silver objects (approximately 22 kg!).[242]

Thus, some of the guilds followed the elite's fashion of opulence and extravagance. According to Mehmed Hazin, the merchants of the Old Bedesten, for example, presented a *nev-zuhur* belt bejewelled with 13

[237] TSMA, E. 3964/36 (dated: 26 Şevval 1132/31.VIII. 1720). In the second half of 2007, the silver price in London was around 13 USD per ounce (28.3495231 gr). Thus, the gift of the butchers would today be worth approximately 3,793 USD. The silver objects presented by the veal butchers of Istanbul were with a total weight of 1,931 *dirhem* (6,193 gr) less costly, TSMA, E. 3964/39.

[238] TSMA, E. 3964/43 (26 Şevval 1132/31.VIII. 1720): a silver tray (210 *dirhem*), an ornamented bridle (620 *dirhem*), a rosewater sprinkler (91 *dirhem*), and an incense burner (234 *dirhem*). The total weight was 3.7 kg.

[239] TSMA, E. 3964/45 (26 Şevval 1132/31.VIII. 1720): a silver basin with ewer (580 *dirhem*), a lidded bowl (155 *dirhem*), and a tray (221 *dirhem*), altogether 3.034 kg, two gold-embroidered quilts of Frankish light satin, and two equally gold-embroidered ones of *bürüncük* (raw silk crepe; cf. Tezcan, *Atlaslar Atlası*, p. 27, 28).

[240] TSMA, E. 3964/31 (5 Cemazi I 1132/15.III.1720).

[241] TSMA, E. 3964/37 (22 Şevval 1132/27.VIII. 1720): a silver incense burner with porcelain body; a silver rosewater sprinkler with a crystal body, and a silver bowl for stewed fruit.

[242] TSMA, E. 3964/48 (22 Şevval 1132/27.VIII. 1720). The reading of the first object, *yelpaze*, fan, is uncertain.

"medium size" emeralds and small (*hurde*) diamonds; a set of bowl and plate for stewed fruits (*hoşab*) of Chinese porcelain; three fabrics, new-fangled *telli hatayı*, Italian light satin, and Hungarian broadcloth, in lengths of three respectively.[243]

Telli hatayı, which had been among the gifts of the Köprülü grand vizier Fâzıl Ahmed Pasha in 1675, was by now so well established that even Venetian productions came on the market. The Judge of Damascus, for instance, presented a whole range of exotic fabrics, among them two lengths of *telli Venedik hatayı*.[244] Another feature which had already started to emerge in 1675 was the obsession with fabrics and other items labelled *nev-zuhur* ("new-fangled").[245] This keenness on the new indicates in a way the elite's altered attitude towards consumption, shifting from consistency to fast change.

Another striking element in the gift corpus of 1720 is the complete lack of slaves. Since there is definitely nothing like disapproval of slavery or discovery of human rights in the Ottoman elite of that time, the only reason for this absence can be deficiency of supply. No Ottoman official who was able to afford it would have abstained from such a formidable opportunity to gain influence at court.

While the approach of governors and high-ranking military men and in a way also of the guilds had changed considerably, we find no major modification in the gifting of the *'ulema*. Just as before, the members of the learned establishment mainly opted for luxury fabrics and books (see Table IV), including Korans.[246] Our archival material (maybe with one exception) does not contain manuscripts donated by members of other social groups.

Of course, classics of theological and juridical literature like al-Marghīnānī's *Hidāya*, Bayḍāwī's Koran exegesis, Kuhistānī's commentary, or Ḥalābī's *Multaḳā* were still present. The *Hidāya* was part of the gift package 'Aşikizade Seyyid 'Abdullah Efendi, the former *kaz'asker* of Rumelia brought. The obligatory Koran copy, in a calligraphy by Derviş

243 Kızıltan, "Hazîn," p. 84.

244 TSMA, D. 3317/2, fol. 2 a.

245 Fascination with new fashions is especially evident in a gift register for Fatma Sultan's (daughter of Ahmed III) first marriage with Silahdar 'Ali Pasha in 1709, cf. Mehmet Arslan, "III. Ahmed'in Kızı Fatma Sultan'ın Düğünü Üzerine Bir Belge," in *idem*, *Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri,* Istanbul (Kitabevi), 2000, p. 530-540.

246 Our incomplete archival material yields a total of only 11 Koran copies, seven of them written in calligraphy.

'Ali (died 1084/1673-4),[247] and the *tafsīr* of Ibn 'Abbās, the Prophet's cousin, formed the other part of the book component, and luxurious fabrics, satin (six bolts), turban muslins (six pieces), shawl for garments (*şal-i donluk*, six bolts), mohair (three bolts), *kutni* (six pieces), brocaded watered silk (*telli hare*, three pieces) and four bolts of light satin topped the package off.[248]

The former judge of the army in the field (*kadı-ı ordu-ı hümayun*) Feyzullah Efendi chose also the approved *Hidāya* of al-Marg͟hīnānī, in a calligraphy by Etekçizade, and Kuhistānī's *D̲jāmi' al-rumūz,* in a calligraphy by Karaferyeli, while the Koran copy in his package was written by Musazade (?).[249] The former Şeyhülislam İsma'il Efendi[250] presented a Koran copy in a calligraphy by Mustafa Suyolcuzade[251] and Bayḍāwī's *tafsīr* in a calligraphy by Derviş Hasan Edrenevî, and ten middle size plates from Chinese porcelain for one table-round (*bir sofralık vasıt fağfurî tabak*).[252]

The former *kaz'asker* of Anatolia, Kevakibizade Veliyeddin Efendi, came to the Sultanic audience (*huzur-ı hümayun*) with a Koran copy, D̲jalāl al-Dīn Rūmī's *Mat̲h̲nawī* in a calligraphy by Derviş 'Abdi (Buhârî),[253] and a volume of Kuhistānī's *D̲jāmi' al-rumūz.* Turban muslin, shawl for garments, shawl for cummerbund, *zincir-baf*-satin, *hatayı, badle* in a design with gold, Indian *punadârî,* mohair and Indian *kutni* were the other ingredients of his "poor" offering.[254]

Mirza Mustafa Efendi, former Şeyhülislam (1714-1715), selected another classic of *tafāsīr*, Zamak͟hs͟harī's *al-Kas͟hs͟hāf*[255] in one volume, in a calligraphy by Ṭabībī, and one volume of *D̲jāmi' al-ṣaḥiḥayn*, obviously a compilation of the *ḥadīt̲h̲* collections of Buk͟hārī and of Muslīm.[256] The pious gift package was completed with a medium-sized yel-

[247] Ülker, *Türk Hat Sanatı/The art of Turkish Calligraphy,* p. 26.
[248] TSMA, E. 3964/13.
[249] TSMA, E. 3964/12.
[250] Ebu İshak Kara İsma'il Na'im Efendi, cf. Danişmend, *Osmanlı Devlet Erkânı*, p. 137 # 79.
[251] Mustafa Suyolcuzade died 1685-6, cf. Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar.* Istanbul (Kubbealtı), 2003, p. 122.
[252] TSMA, E 3964/16.
[253] Serin, *Hat Sanatı,* p. 281-283.
[254] TSMA, E. 3964/21.
[255] Ali Özek, "el-Keşşâf," *DİA* XXV, p. 329-330. Although the library of the Topkapı Palace has four manuscripts of the whole work (in one volume respectively), none of them is copied by Ṭabībī; cf. Karatay, *TSMK Arapça Yazmalar Kataloğu.* I, p. 461-462 # 1769-1772.

low (Chinese ?)[257] lidded bowl.[258]

A somewhat problematic title appears in the gift package of İbrahim Hanzade İsma'il Beğ, a descendant of Sokollu Mehmed Pasha and İsmihan Sultan.[259] It is listed as *Siyer-i Nebi, mecalis 'aded 135, 'aleyhisselam, musavver, kıt'a 1.* This must be an illustrated edition of Darîr's famous compilation of the Prophet's life.[260] Since Darîr's work is written in Turkish, it can count as a rarity at the festival. The term *mecalis* might stand for episodes or for miniatures.[261] In any case, the term *musavver* (illustrated) points to the gradual revival of miniature painting, which is also reflected in Levni's visual account of the festival.

Book gifting was dominated, maybe even more strongly than at the earlier festivals, by conspicuous religion. Works on law were no exception, nor was a book on Arabic language, since both helped to better understand God's will. Since the Tulip Era is not renowned for excessive piety or strict orthodox conduct, dispersing pious books is certainly linked with the imagery of a circumcision celebration, which by now had become fully religious.

In this context the lack of books in the gift packages of the guilds in 1720 is odd. In 1582, Murad's III bibliophilism had largely triggered book presents, including those of artisans and tradesmen. But the elements in the more sophisticated offerings of this group kept pace with the guideline of the grandees, as we have seen.

Mehmed IV's was a passionate hunter, not a bibliophile; thus, in 1675,

256 Cf. İsmail ÇAKAN, "el-Cem' Beyne' s-Sahîhayn," in *DİA* VII, p. 283.

257 It remains questionable, though, whether Ming porcelain would be used for Ottoman gifting as late as 1720.

258 TSMA, E. 3964/18.

259 Cf. no 20 of the family tree in Jean-Louis BACQUE-GRAMMONT, Hans-Peter LAQUEUR, Nicolas VATIN, *Stelae Turcicae II. Cimetières de la mosquée de Ṣoḳollu Meḥmed Paşa à Kadırga Limanı, de Bostancı Ali et du* türbe *de Ṣoḳollu Meḥmed Paşa à Eyüb.* (= Istanbuler Mitteilungen – Beiheft 36), Tübingen (Ernst Wasmuth Verlag), 1990. The gift here might indicate that İsma'il Beğ was in 1720 head of the family and thus *mütevelli* of the considerable family foundation. I would like to thank Nicolas Vatin who drew my attention to this matter.

260 For the work and illustrated manuscripts surviving today, see Zeren TANINDI, *Siyer-i Nebî: İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı,* [Istanbul] (Hürriyet Vakfı Yayınları), 1984.

261 TSMA, E 3964/28. İsma'il's textile package was composed of Persian satin, *telli hatayı*, and light satin, all in quantities of five lengths (= 60 *zira'* = 39 m), five turban bands and five pieces of multicoloured *kutni*. The document has a supplementary entry stating that two lengths of the "Persian" satin were actually "Rumi".

only obstinate book-worms, to be precise, primarily members of the *'ulema* were still presenting books. Certainly, in 1675, the gift collections of some of the guilds were refined, but the glamorous flavour was less distinct than in the previous century.

Forty-five years later the picture changed: High-ranking dignitaries set the tone, but artisans and tradesmen did not join in.[262] Some guilds presented expensive objects, but their costliness could not conceal that they were outmoded in the eyes of the elite, where consumption was by now more and more dictated by changing fashions. This different approach of the two groups suggests the existence of a rift in society. The lack of books in the gift corpus of the guilds might count as a symptom of that.

Ahmed III was a skilled calligrapher and a patron of the arts. He had an open heart and an open hand for poets, also writing poetry himself.[263] Moreover, in 1719 he had built a new palace library to house the scattered books of the *saray*.[264] Hence, he was a perfect candidate for receiving book gifts, albeit primarily not of those books dealing with religious matters, one is inclined to think. So the prevalence of religious topics seems to highlight the paradigm shift from a public family festival to a religious celebration.

In the central room of Ahmed III's new library hangs an inscription panel (*levha*) containing verses written by Ahmed III himself. There he states that this place was built with the purpose that *tafsīr* and *ḥadis* books should be read to gain the Prophet's intercession.[265] We might take these verses as an indicator that even in the Tulip Era, generally associated with mundane amusements, luxury, extravagance, and squandering the ultimate aim of reading books was spiritual salvation.

But were all books presented as gifts really meant to be read? When in 1709 Ahmed III married his five-year-old daughter Fatma Sultan off, he received books of a similar genre[266] as in 1720. The Şeyhülislam Ebezade 'Abdullah Efendi chose, along with the "usual suspects",

[262] Even the opulent gift package of the door-keepers of Istanbul contained a substantial part of silver objects. These are lacking in Mehmed Hazin's description of the gift collection of the merchants of the Old Bedesten; yet we do not know, whether his list is exhaustive.

[263] Münir Aktepe, "Ahmed III," in *DİA* II, p. 37.

[264] Semavi Eyice, "Ahmed III Kütüphanesi," in *DİA* II, p. 40-41.

[265] "Ahmed III. Kütüphanesi," in Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*. I ^{2}[Istanbul] 1958, p. 292.

[266] Fatma Sultan became widow in 1716, before the marriage with Silahdar 'Ali Pasha was consumed. Ebezade 'Abdullah Efendi, the Şeyhülislam, presented to his ruler next to

Yazıcızade's *Muhammediyye*[267] and Süleyman the Magnificent's Divan. Whether these two titles in Ottoman-Turkish already reflect a new trend, a fashion remaining not yet apparent in our material, is an open question. If we compare the entire corpus of books used as gifts in 1720 with the literature being collected and read by Beşir Ağa, the contemporary chief eunuch of the imperial Harem (who, admittedly, had bibliophile preferences),[268] we see no big differences. Hence, we may conclude that the books donated at the 1720 festival matched the Ottoman mainstream literature. Thus, their symbolic value does not seem to go beyond conspicuous religiosity and conspicuous learnedness that would have primarily served the donor's own profile.

One of the book gifts might, however, give a clue to a deeper symbolic layer. It is the only gift of 'Ömer Efendi, the Sultan's *re'isülettiba* (chief physician), who presented a copy of Ibn Sina's *Ḳānūn fī 'l-ṭıbb*.[269] A book like this does not seem to have been suggested as bedside reading for Ahmed III, or one of his sons. So what, then, was the intended imagery of such a gift? Of course it was at first a sophisticated allusion to the monarch as "perfectly skilled physician" (*kâmil tabib-ı hazık*) for society, a comparison drawn by Kınalızade 'Ali Efendi in his *Ahlâk-ı 'alâ'i* in 1564.[270] Yet, when a physician offers the main classic of medicine, he is basically doing the same as tradesmen presenting their goods or artisans their tools for production. Although Ibn Sina's work was part of the canon of high scholarship, and the items on show for the festivity parade were the artisans' and tradesmen's own products and tools of their trade, the handing over of these objects to the Sultan evidently meant more than offering an ordinary gift. Relinquishing the basic tools of profession to one's lord has a clear message: to place one's fate into the

the obligatory Koran, Bayḍāwī's *tafsīr*, al-Ghazalî's *Iḥyā' 'ulūm,* Yazıcızade's *Muhammediyye*, and Süleyman the Magnificent's Divan; cf. Arslan, "III. Ahmed'in Kızı Fatma Sultan'ın Düğünü," p. 532.

[267] Cf. E.J.W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry,* I, London (Messrs. Luzac & Co), 1958, p. 396-410 with samples in English translation.

[268] Cf. Hathaway, *Beshir Agha*, p. 86-92.

[269] TSMA, E. 3964/26.

[270] Kınalızade 'Ali Efendi, *Ahlâk-ı ala'i.* III. Bulak (Matbaat Bulak) 1248 (1832-3), p. 2. For the *Ahlâk-ı ala'i* see Ahmet Kahraman, "Ahlâk-ı Alâî" in *DİA* II, p. 15-16. As Carl Max Kortepeter, "The Islamic-Ottoman Social Structure: The Quest for a Model of Ottoman History," in *idem*, *The Ottoman Turks: Nomad Kingdom to World Empire,* Istanbul (The Isis Press), 1991, p. 47, n. 11, pointed out, Kınalızade's image reflects a concept of Fārābī, cf. Āl- Fārābī, *Fuṣūl al-Madanī: Aphorisms of the Statesman,* Ed. and trsl. D. M. Dunlop, Cambridge (Cambridge University Press), 1961, p. 27 and 104.

monarch's hands.

The kind of outstanding humbleness in gifting we saw at the nut-sellers' example in 1582 involves the very opposite imagery to extravagant jewel-bedecked gifts displaying a donor's standing and power: total submission. Yet, this surrender to the ruler's mercy equally implied a request for protection and support.

Thus, in the carefully orchestrated scenario of the great dynastic festivities of the Ottomans, the profusion of gifts performed some crucial functions. Gifts were the paraphernalia of rank hierarchies, visible to a wider public, but they were also a means of dialogue between ruler and ruled. And beyond these functions was the displaying of both costly and of humble objects in order to highlight the ultimate power of the Sultan, either as lavish homage paid in kind by the powerful, or as total submission – again in kind – on the part of the weak.

Table II

Book Gifts in 1582

Author	**Title**	**Literary genre**	**mi**	**gi**	**c**	**Donor**	**ş z**	**gr**
?	?	?			x	na'lceciyan		g
?	?	?				sahhafan		g
?	*Huruf-ı nefhi*	?				ta'limhaneciyan		g
-	*Kitab-ı murakka'*	Album	-	x	x	gv Sinan Pasha	-	v
?	*Risale*	?				hamamcıyan		g
D̲jawharī	*al-Ṣiḥāḥ*	*ḥadīt̲h̲*		 x		1. Hoca Sa'deddin Ef 2. Mv 'Ala'eddin, kd Mısır		u u
[Ferīdūn-ı Sipahsālār]	*Manāḳib-i D̲jalāl al-Dīn* (*Risale-i Monla Hünkâr*)	hagiography				varakçıyan		g
Burhān al-Dīn al-Margīnānī	Hidāya	jurisprudence (*fiḳh*)		x		Zekeriya Ef, ka Anadolı		u
al-Sarak̲h̲sī	*al-Muḥī al-Raḍawī*	jurisprudence (*fiḳh*)				Şemseddin Ef, kd Galata		u
D̲jalāl al-dīn Rūmī	*Mat̲h̲navī*	mystical poetry				Mv Mehmed Çl Döğmecizade, kd İstanbul		u
D̲jāmī	*Silsilāt al-z̲ahab*	poetry	x	x		gv Sinan Pasha	x	v
D̲jāmī	*Dīvān* I, II, III	poetry		x		nş Feridun Beğ	x	k
Ferdowsī	*S̲h̲ahnāme*	poetry	x x x x	x x		1. v Siyavuş Pasha 2. v Siyavuş Pasha 3. Seyyid 'Abdülmuhyi Ef, dfd Anadolı 4. Hoca Sa'deddin Ef	 x	a a u k u
Figānī	*Dīvān*[271]	poetry	x			v Mehmed Pasha	x	v

[271] At first glance, it looks as if Figānī's *dīvān* might be a work of Ottoman-Turkish poetry. It is possible, of course, that the author was the debauched Ottoman poet whom in 1532 a verse ridiculing Makbul (Maktul) İbrahim Paşa cost his life; cf. Abdülkadir KARAHAN, "Figāni," in *DİA* XIII, pp. 57 f. Since the Ottoman Figanî "was liberating 'himself' from the influence of Persian models" (Fahir İz, "Fig̲h̲ānī," in *EI*² II, p. 884-885), it is difficult to consider that his poetry was particularly enjoyed in sophisticated and supercilious circles of the Ottoman elite. There, the general preference for Persian poetry makes it more likely to identify the author of the *dīvān* for Prince Mehmed with the Persian poet (Bābā) Fig̲h̲ānī, who was also not the prototypical ideal of a sober Muslim writer, but bore the honourable nickname "Little Hafiz", cf. RYPKA, *History of Iranian Literature*, p. 288 f. Edward Granville BROWNE, *A Literary History of Persia.* IV, Cambridge (Cambridge University Press), 1930, p. 229 f. Although the *dīvān* of his younger years had apparently been lost in the turmoil of a campaign during Fig̲h̲ānī's stay at the court of Sultan Ya'ḳūb

Author	**Title**	**Literary genre**	**mi**	**gi**	**c**	**Donor**	**ş z**	**gr**
Hafız	*Dīvān*	poetry	x	x		gv Sinan Pasha	x	v
Niẓāmī	*Khamsa*[272]	poetry	x x x x	x x x x x x		1. gv Sinan Pasha 2. v Mehmed Pasha 3. Mv Ahmed, kd Şam 4. nş Feridun Beğ 5. ‘Ivaz Ef, ka Rumili 6. Mv ‘Abdullah Ef, kd Edirne	x x	v v u k u u
Sa‘dī	*Bustān*	poetry	x x	x		1. gv Sinan Pasha 2. Hoca Sa‘deddin Ef	x	u u
Sa‘dī	*Golestān*	poetry	x	x x		1. gv Sinan Pasha 2. Mv Musliheddin Ef, kd Bağdad 3. sahhafan		u g
Bayḍāwī	*Anvār al-tanzīl wa-asrār al-ta wīl* (= *tefsir-i kadı*)	*tafsīr*				1. ‘Ivaz Ef, ka Rumili 2. Şemseddin Ef, kd Galata 3. Hoca Sa‘deddin Ef		u u u
Fakhr ad-Dīn al-Rāzī	*Mafātīḥ al-ghayb* (*al-tafsīr al-kabīr*)	*tafsīr*				Çivizade Ef, şi s		u
al-Suyūṭī	*Hashīya ‘alā ‘l- Bayḍāwī lī Djalāl al-Dīn al- Suyūṭī*	*tafsīr*				Çivizade Ef, şi s		u

Abbreviations:

c:	calligraphy
Çl:	Çelebi
dfd:	defterdar
Ef.	Efendi
g:	guilds
gi:	gold illumination
gr:	social group
gv:	grand vizier
k:	kalemiye
ka:	kaz‘asker
kd:	kadı
nş:	nişancı
mi:	miniatures
Mv:	Mevlana
s	sabık (former)
şi:	şeyhülislam
şz:	şehzade
u:	‘ulema
v:	vizier

in Tabriz, later, another *dīvān* was put together, cf. Fuad Köprülü, "Figânî," in *İA*. IV, p. 628-630. Said Naficy, "Fighānī (Bābā)," in *EI*[2] II, p. 884. This latter *dīvān* might be the text of Mehmed Pasha's gift.

[272] For practical reasons, the title *Khamsa* is also used for the cases in which only the first part of it (*Maḥzan al-asrār*) was donated.

Table III

Book gifts in 1675

Author	Title	Literary genre	c	Donor	şz	gr
Ḳazwīnī	*'Adjā'ib al-makhlūḳāt*[273]	cosmography		v Mustafa P		v
?	*Tertib-i dünya*[274]	cosmography ?		nş 'Abdurrahman P		v
Atufî	*Mir'at al-ru'yā*[275]	*ḥadīth*		Feyzullah Ef hoca-i şz		u
Bābartī (Molla Haccı ?)	*Tuḥfat al-abrār* [*fī sharḥi mashāriḳi al-anvār fi'l-djam' bayna' al-ṣaḥiḥayn*][276]	*ḥadīth*		gv Ahmed P		v
Bukhārī	*Ṣaḥīḥ*[277]	*ḥadīth*		1. Çatalcı 'Ali Ef, şi 2. Yahya Ef, şi s 3. Mv Mehemmed Ef, ne 4. Mv ka Rumili 5. ka Anadolı Ef 6. 'İsa Ef, kd s İstanbul 7. Mustafa Ef, ka s Anadolı 8. Mv Hamid Ef, kd s İstanbul 9. Mv Balizade, kd s İstanbul 10. Mehemmed Ef, kd s İstanbul 11. Feyzullah Ef, ka s Anadolı		u u u u u u u u u
Farra Baghawī	*Maṣābīḥ* [*al-sunna*]	*ḥadīth*		Dahki Ef, ka s Rumili		u
al-Tirmidhī	*Shamā'il al-nabī*[278]	*ḥadīth*		Mustafa Ef, kethüda-i valide sultan		hh
Bābartī	*'İnāyat*[279]	jurisprudence (*fiḳh*)		Şa'ban Ef, kd Kayseri		v

[273] This title does not appear in İLGÜREL, *Telhisü'l-beyan*, p. 243.

[274] Not in the list of İLGÜREL, *Telhisü'l-beyan*, p. 243.

[275] Not in İLGÜREL, *Telhisü'l-beyan*, p. 243. This comment to a *ḥadīth* is written by Atufî, a former teacher at court, who had been in Bayezid II's service, cf. İsmail L. ÇAKAN, "Atûfî, Hayreddin Hızır," in *DİA* IV, pp. 99-100. According to Çakan, no manuscript of the *Mir'at al-ru'yā* survived. Yet, one copy of it is mentioned in the catalogue of the Beyazit Library in Istanbul (Veliyüddin Efendi 003202).

[276] The register, TSMA, D. 154, fol. 2 b, has it as *Tuḥfat al-abrār* by Monla Haccı. It is not in İLGÜREL, *Telhisü'l-beyan*, p. 243.

[277] According to İLGÜREL, *Telhisü'l-beyan*, p. 243, only nine copies of Bukhārī's famous work had been presented.

[278] Not in İLGÜREL, *Telhisü'l-beyan*, p. 243.

[279] The identity of this book gift is uncertain; the register has only *kitab-ı 'inaye, cild bir*. For Bābertī's *şerh* with this name, see AYTEKIN, "Bâbertî," p. 378. It is, however, possible that we have to deal here with Shihāb al-Dīn Khafādjī's glosses (*haşiye*), *'İnāyat*

Author	Title	Literary genre	c	Donor	şz	gr
al-Ḥalābī	*Multaḳā al-abḥur*	jurisprudence (*fiḳh*)		kd Filibe		u
Ibn Nudjaym ? (Suyūṭī ?)	*al-Ashbāh wa-'l-naẓā'ir*[280]	jurisprudence (*fiḳh*) (language ?)		Feyzullah Ef hoca-i şz		u
Ḳadiḳhān	*Fatāwa*[281]	jurisprudence (*fiḳh*)		Mehemmed Ef, kd Galata		u
Kuhistānī	[*Djāmi' al-rumūz*][282]	jurisprudence (*fiḳh*)		1. Çatalcı 'Ali Ef, şi 2. Mv Mehemmed Ef, ne 3. kd Konya 4. Mv Es-Seyyid 'Abdülbaki Ef., kd Belgrad 5. Mustafa Ef, ka s Anadolı	x 	u u u u u
Burhan al-Dīn al Marghīnānī	*Hidāya*	jurisprudence (*fiḳh*)		1. 'İzzet Ef, ka s Rumili 2. Çatalcı 'Ali Ef, şi 3. ka Anadolı 4. ka Rumeli 5. 'İsa Ef, kd s İstanbul 6. Mustafa Ef, kd Üsküdar	 x 	u u u u u u
Molla Hüsrev	*Durar al-ḥükkām fī sharḥi ghurar al-aḥkām* (= *Durar wa-ghurar*)[283]	jurisprudence (*fiḳh*)		1. Feyzullah Ef, hoca-i şz 2. 'Abdurrahimzade Mv Mehemmed Ef, kd s İstanbul 3. Mv Balizade, kd s İstanbul		u u u

al-ḳādī wa-kifāyat al-rāḍī to Bayḍāwī's Koran exegesis, explaining every word of the *Anvār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl*. Cf. F. Krenkow, "al-Khafādjī," in *EI*² IV, p. 912-913. Ali Şakir Ergin, "Hafâcî, Şehâbeddin," in *DİA* XV, p. 72-73.

280 Not in İlgürel, *Telhisü'l-beyan*, p. 243. A clear identification of the book is not possible, since the term stands for a whole branch of *fıkıh* (cf. Mustafa Baktir, "el-Eşbâh ve'n-Nazâir," in *DİA* XI, p. 456-457) and became the title of a number of works. Here, we might have to deal with Zayn al-Dīn (or Sirādj al-Dīn) Ibn Nudjaym's famous Hanefī juridical manual (ibidem, pp. 458-459), although Suyūṭī's *al-Ashbāh wa-'l- naẓā'ir fī 'l-lugha* (or… *fī 'l-naḥw*) on matters of Arabic language is a good candidate as well. Equally possible is Suyūṭī's other *al-Ashbāh wa-'l- naẓā'ir fī fiḳh al-imām Shāfi'ī* (*ibidem*, p. 457-458 and E. Geoffroy, "al-Suyūṭī," in *EI*² IX, p. 915). Yet, a book on law which did not follow the Hanefi mainstream might not have been first choice. For Ibn Nudjaym see J. Schacht, "Ibn Nudjaym," in *EI*² III, p. 901.

281 Often called *al-Fatāwā al-Khāniyya* or just *al-Khāniyya*. It was one of the most widely used collections of *fatāvā* in the Hanefite school, cf. Ahmed Özel, "Kâdîhan," in *DİA* XXIV, p. 121-123. Th. W. Juynboll – Y. Linant de Bellefonds, "Ḳāḍī Khān," in *EI*² IV, p. 377.

282 İlgürel, *Telhisü'l-beyan*, p. 243, has only four copies of *Kuhistānī*'s book.

283 This juridical handbook for *kadı*s was the commented version by the author himself, cf. Ahmet Akgündüz, "Dürerü'l-hükkâm," in *DİA* XXX, pp. 252-254.

Author	Title	Literary genre	c	Donor	şz	gr
Ṣadr al-Sharī ʻa	*Wiḳāyat al-riwāya fī masā'il al-hidāya*[284]	jurisprudence		1. kd Eyüb 2. Mv Hamid Ef, kd s İstanbul 3. Mv Mehemmed, kd Sofya		u u u
Şeyhzade (Muhyieddin Mehmed Kocavi)	*Hāshiye* [*ʿala tafsīr al-ḳāḍī al-Bayḍāwī*][285]	jurisprudence (*fiḳh*)		kd Bursa		u
Timirtāshī	*Tanwīr al-abṣār*	jurisprudence (*fiḳh*)		kd Manisa		u
Djāmī	*Nafakhāt al-uns*	mystical poetry		Mehemmed Ef, kd Edirne		u
Djāmī	*Subḥat al-abrār*[286]	mystical poetry		1. Mv Mehemmed Ef, kd Egypt 2. Mv ʻAbdülbaki Ef, kd Şam		u u
Djalāl al-dīn Rūmī	*Mathnawī*	mystical poetry		?, kd İstanbul		u
Djāmī	*tuḥfat al-aḥrār*(?)[287]	mystical and moral poetry		Mv ʻAbdülbaki Ef, kd Şam		u
al-Shaʻrānī	*Yawāḳīt wa ʻl-djawāhir*[288]	mysticism		ʻAbdurrahimzade Mv Mehemmed Ef, kd s İstanbul		u
?	*ḳiṣaṣ al-anbiyā*,[289]	narratives of the Prophet		Mustafa P hb		u
Ḳastallānī	*al-mawāhib al-ladunniyya* [*fī ʻl-Minaḥ al-Muḥammadiyya*]	narratives of the Prophet		Mv Mehemmed Ef ne		u
Hafiz	*Dīvān*[290]	poetry		1. kd Erzurum 2. ʻİzzet Ef, ka Rumili		u u

284 TSMA, D. 154, fol. 22 b. İLGÜREL, *Telhisü'l-beyan*, p. 243, mentions only one copy. The book was one of the four pillars of Hanefi law texts, cf. Şükrü Selim HAS, "Mülteka'l-Ebhur," in *DİA* XXXI, p. 549.

285 According to TSMA, D. 154, fol. 11 b, the *tafāsīr* of Bayḏāwī, of Ebussuʻud, and of Şeyhzade were united in on volume. For Şeyhzade and his *tafsīr* see O. RESCHER (Tsl.), *Eš-Šaqâ'iq en-noʻmânijje von Ṭašköprüzâde*. Konstantinopel-Galata (Buch- und Steindruckerei Phoenix) 1927, p. 262-264.

286 In İLGÜREL, *Telhisü'l-beyan*, p. 243, the title reads *Subhatü'l-Esrâr*.

287 TSMA, D. 154, fol. 5 b. Here the title seems to be miswritten : *Kitāb-ı subīḥat* (sic) *al-abrār wa maʻ* (sic) *tuḥfat al-abzār*. Probably, this stands for *Subḥat al-abrār maʻtuḥfat al-aḥrār*. Both pieces are often united in one volume. The title *Tuḥfat al-aḥrār* is not mentioned in İLGÜREL, *Telhisü'l-beyan*, p. 243.

288 *Kitâb-ı Tevâkit* in İLGÜREL, *Telhisü'l-beyan*, p. 243. This is a clear slip of the pen, because this title does not exist and TSMA, D. 154, fol. 22 b, has the correct title clearly written. The Egyptian *sufi* scholar Shaʻrānī made an effort in this book to prove the orthodoxy of al-ʻArābī by simplifying his intricate mystic ideas, Michael WINTER, "al-Shaʿrānī," in *EI*[2] IX, p. 316.

289 Not in İLGÜREL, *Telhisü'l-beyan*, p. 243.

Author	**Title**	**Literary genre**	**c**	**Donor**	**şz**	**gr**
Niẓāmī	*Khamsa*	poetry	x	dfd Anadolı		k
Niẓāmī	*Makhzan al-asrār*[291]	poetry		gv Ahmed P		v
Sa‘dī	*Külliyat*	poetry		Dahki Ef, ka s. Rumili		u
Sa‘dī	*Bustān*[292]	poetry		Mv Ahmed Ef, kd Bağdad		u
Bayḍāwī	*Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl* (= *Tefsir-i kadı*)[293]	*tafsīr*		1. nş ‘Abdurrahman P 2. kd Bursa 3. Çatalcı ‘Ali Ef, şi 4. Çatalcı ‘Ali Ef, şi	 x x	v u u u
Ebussu‘ud	*Tefsir*	*tafsīr*		kd Bursa		u
Kushayrī ?	*Laṭā'if al-ishārāt*[294]	*tafsīr*		Feyzullah Ef, ka s Anadolu		u
Djalāl al-Dīn al-Suyūṭī & Djalāl al-Dīn al-Maḥallī	*Tafsīr al-Djalālayn*[295]	*tafsīr*		Mehemmed Ef, kd Galata		u

Abbreviations :

c : calligraphy
Çl : Çelebi
dfd : defterdar
Ef Efendi
gr : social group
gi : gold illumination
gv : grand vizier
hh : harem-i hümayun
hb : hekimbaşı
k : kalemiye
ka : kaz‘asker
kd : kadı
ne : nakibüleşraf
nş : nişancı
mi : miniatures
Mv : Mevlana
P : Pasha
s : sabık (former)
şi : şeyhülislam
şz : şehzade
u : ‘ulema
v : vizier

[290] According to İLGÜREL, *Telhisü'l-beyan*, p. 243 and 245, was one copy destined for the Sultan, and the other for Prince Mustafa.

[291] This title is missing from the list of İLGÜREL, *Telhisü'l-beyan*, p. 243.

[292] İLGÜREL, *Telhisü'l-beyan*, p. 245, mentions another – illuminated – copy for Prince Mustafa.

[293] Only one copy of Bayḍāwī's *tafsīr* is mentioned in İLGÜREL, *Telhisü'l-beyan*, p. 243.

[294] This heading causes difficulties because two works are thus titled. Probably, we have to deal with the mystical *tafsīr* of Kushayrī (cf. H. HALM, "Kushayrī," in *EI*^{2} V, pp. 526-527); but a work with the same title was written by Bedreddin, the *kadı* of Simavna (Cf. Bilal DINDAR, "Bedreddin Simâvî," in *DİA* V, p. 334).

[295] In the register "*tefsir-i Celali*" TSMA, D. 154, fol. 22 b. A *Kitâb-ı Tefsîr-i Celâleyn* appears in Hezarfenns list.

It is one of the most renowned works of Djalāl al-Dīn al-Suyūṭī, which his teacher, Djalāl al-Dīn al-Maḥallī, had started to write, and which after the latter's death (in 1459) was perfected by Suyūṭī in 1465. Cf. Abdülkadir KARAHAN, "Süyûtî," in *İA* XI, p. 261. GEOFFROY, "Al-Suyūṭī," p. 915.

Table IV

Book gifts in 1720

Author	Title	Literary genre	mi	c	Donor
Muhammad b. Abu Bakr al-Razi	*Muḥtār al-ṣıḥāḥ* *Tādj al-lugha*	dictionary			Mu'id Ahmed Ef, kd Edirne
Bukhārī – Muslīm	*Djāmi' al-ṣaḥiḥayn*	*ḥadīth*			Mirza Mustafa Ef, şi s
Şeyhzade Muhyieddin Mehmed Kocavi	*Sharh al-mashāriḳ*	*ḥadīth*			Mehemmed Ef, kd Istanbul
İbrāhim al-Ḥalābī	*Multaḳā al-abḥur*	jurisprudence (*fıkıh*)			Ahmed Ef, kd Filibe
Kuhistānī	*Djāmi' al-rumūz*	jurisprudence (*fıkıh*)		**x**	1. Feyzullah Ef, kd s Ordu 2. Kevakibizade Veliyeddin Ef, ka s 3. Seyyid Zeynül'abidin Mehmed Ef, ne
al-Marghīnānī	*Hidāya*	jurisprudence (*fıkıh*)		x	1.'Aşikizade Seyyid 'Abdullah Ef., ka s Rumili 2. Feyzullah Ef, kd s Ordu 3. Yenişehirli 'Abdullah Ef şi 4.'Ata'ullah Ef, ka s Anadolı
Sarakhsī	*Sharh al-siyar al-kabīr*[296]	jurisprudence (*fıkıh*)		x	Damadzade Ahmed Ef, ka s Rumili
Timirtāshī	*Minaḥ al-ghaffār sharḥ tanvīr al-abṣār*[297]	jurisprudence (*fıkıh*)			Yenişehirli 'Abdullah Ef, şi
?	*Vudjūhat-i nasikh*[298]	Kuran studies			Damadzade Ahmed Ef, ka s Rumili
Ibn Sina	*Ḳānūn fī 'l-ṭıbb*	medicine			'Ömer Ef, hb
Djalāl al-Dīn Rūmī	*Mathnawī*[299]	mystical poetry		x	1. Kevakibizade Veliyeddin Ef, ka s 2. Damadzade Ahmed Ef, ka s Rumili

296 Although no author is named in the document this work in a calligraphy of Fındıkzade must obviously be the great Hanefī jurist Sarakhsī's commentary on Shaybānī's *Kitāb al-siyar al-kabīr* (Cf. N. Calder, "al-Sarahksī," *EI*² IX, p. 35-36). This Fındıkzade is almost certainly the contemporary calligrapher Fındıkzade İbrahim (died 1752), who designed the inscription of the Valide Sultan Mosque in Üsküdar; cf. Serin, *Hat Sanatı,* p. 284.

297 *Minaḥ al-ghaffār sharḥ tanvīr al-abṣār* is al-Timirtāshī's (died in 1595) commentary to his own work on Hanefi law*, Tanvīr al-abṣār*. The Library of the Topkapı Sarayı has seven manuscripts of this very popular work, cf. Karatay – Reşer, *TSMK Arapça Yazmalar Kataloğu* II, p. 587-589 # 4151-4157.

298 I was not able to pin this title down. For the volume see note 301.

299 The document names only *Cevdī hattile mesnevī-i şerīf, cild 1* (TSMA, E 3964/19). In all probability this is the work of Djalāl al-Dīn Rūmī.

Author	**Title**	**Literary genre**	**mi**	**c**	**Donor**
al-Ghazalî	*Iḥyā ʿulūm* [*al-dīn*],[300]	mysticism			Seyyid Zeynül'abidin Mehmed Ef, ne
Darīr ?	*Siyer-i nebi,* 135 mecalis	narrative of the Prophet's life	x		İbrahim Hanzade İsma'il Beğ
Ḳastallanî	*al-Mawāhib al-ladunniyya*	narratives of the Prophet			Seyyid Zeynül'abidin Mehmed Ef, ne
?	*tafsīr*[301]	*tafsīr*			Damadzade Ahmed Ef, ka s Rumili
Bayḍāwī	*Anvār al-tanzīl wa-asrār al-taʾwīl* (= *tefsīr-i kadı*)	*tafsīr*		**x**	İsma'il Ef, şi s
Ibn 'Abbās	*Tafsīr*	*tafsīr*			'Aşikizade Seyyid 'Abdullah Ef, ka s Rumili
Okçuzade Muhammed Şah Ef	[*al-Nazm al-mubīn fī*] *ayat al-arba'īn*[302]	*tafsīr*		x	Damadzade Ahmed Ef, ka s Rumili
Zamakhsharī	*al-Kashshāf*[303]	*tafsīr*		x	Mirza Mustafa Ef, şi s

Abbreviations :

c : calligraphy
dfd : defterdar
Ef Efendi
gi : gold illumination
hb : hekimbaşı
ka : kaz'asker
kd : kadı
ne : nakibüleşraf
nş : nişancı
mi : miniatures
Mv : Mevlana
s sabık (former)
şi : şeyhülislam

300 Cf. Mustafa Çağrıcı, "İhyâü Ulûmi' d-Dîn," *DİA* XXII, p. 10-13.

301 According to the document (TSMA, E 3964/19) the volume seems to combine a *vücuhat* (guidebook for the recitation of the Koran), a *tafsīr* of an unnamed author with glosses (*haşiye*) of 'Omar Nasafī and a Koran in a calligraphy of Muhammed Samarḳandī.

302 The calligraphy was written by Sakiyanzade, TSMA, E. 3964/19. For Okçuzade Muhammed (died 1629/30) see Mehmed Süreyya, *Sicill-i ʿOsmānī*. IV, p. 153. See also Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*. II. A. Fikri Yavuz and İsmail Özen (ed.). Istanbul (Meral) 1972, p. 293-294.

303 For the work see Ali Özek, "el-Keşşâf," in *DİA* 25, p. 329-330. For Zamakhsharī see C.H.M. Versteegh, "Zamakhsharī," in *EI*[2], XI, p. 432-434.

Hedda Reindl-Kiel, *Power and Submission. Gifting at Royal Circumcision Festivals in the Ottoman Empire (16th-18th Centuries)*

This article deals with the gifts presented to the sultans at the three big public circumcision festivals of the Ottoman dynasty in 1582, 1675 and 1720. A comparison of the general trend gives informative insights in changes concerning literary taste, conspicuous consumption, approaches to religion and the relations between social groups. Gifts were not only paraphernalia of rank hierarchies, they were also a means of dialogue between ruler and ruled. Thus, the "language of gifts" reflects the approach of the donors to their monarch. So, in 1582, rigid rules of protocol were observed, which loosened in later times. Furthermore, in 1582 and 1675 the offerings presented by the ruling elite and guilds displayed homogenous tendencies, while in 1720 considerable disparities emerged, probably indicating a rift in society.

Hedda Reindl-Kiel, *Pouvoir et soumission. Donner aux fêtes royales de circoncision dans l'Empire ottoman (XVIe-XVIIIe siècles)*

Cet article compare les présents offerts aux sultans lors de trois grandes fêtes de circoncision dans la dynastie ottomane, qui se sont déroulées publiquement en 1582, 1675 et 1720. Il en ressort un aperçu instructif sur les changements au niveau du goût littéraire, de la consommation ostentatoire, de la religion et aussi des relations entre les différents groupes de la société. Les cadeaux n'étaient pas seulement affaire de hiérarchies de rang, ils étaient aussi un moyen de dialogue entre souverains et administrés. Le "language des cadeaux" reflète donc la façon dont les donateurs abordent leur monarque. Ainsi, en 1582, des règles rigides du protocole furent observées, qui se sont relâchées plus tard. De plus, en 1582 et 1675, les cadeaux offerts par l'élite dirigeante et les corporations montraient des tendances homogènes, alors qu'en 1720, des disparités considérables émergèrent, indiquant probablement une division dans la société.

IN SEARCH OF JUSTICE: Petitions sent from Palestine to Istanbul from the 1870's Onwards

"The rich people in our village have become utterly poor and they need alms, and for the same reason some of the people of the village have even had to leave their original place of birth and flee to other lands."

The villagers of Sarafand al-Kubra in a petition to the Grand-Vizier in 1879

Much of the fast growing body of studies dealing with the history of Palestine at the end of the 19th century focuses either on the political and ideological aspects pertaining to the early Arab — proto-Zionist encounters,[1] including the Jewish immigration and colonization activity,[2] or the

Department of Middle Eastern History, University of Haifa
yuval@research.haifa.ac.il

[1] To cite only a few of the main works dealing political-ideological issues, see Neville J. Mandel, *The Arabs and Zionism before World War I* (Berkeley: University of California Press, 1976); Kemal Karpat, "Ottoman Immigration Policies and Settlement in Palestine," in Abu-Lughod, Ibrahim and Baha Abu-Laban (eds.), *Settler Regimes in Africa and the Arab World: The Illusion of Endurance* (Wilmette: Medina University Press International, 1974), p. 57-72; Mim Kemal Öke, "The Ottoman Empire, Zionism and the Question of Palestine (1880-1908)," *International Journal of Middle East Studies*, 14 (1982), p. 329-341; Yosef Gorny, *Zionism and the Arabs, 1882-1948: a Study of Ideology* (Oxford: Clarendon Press, 1987); Anita Shapira, *Land and Power: The Zionist Resort to Force, 1881-1948* (New-York: Oxford University Press, 1992).

[2] For instance see Yossi Ben-Artzi, *Early Jewish Settlement Patterns in Palestine, 1882-1914* (Jerusalem: Magnes Press, 1997); Ran Aaronsohn, *Rothschild and Early Jewish Colonization in Palestine* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2000).

Turcica, 41, 2009, p. 89-114. doi: 10.2143/TURC.41.0.2049289

effects of the Ottoman reforms and efforts to achieve greater centralization on the political, administrative, legal, and bureaucratic levels.[3] However, generally speaking, in comparison to other areas of interest less attention has been directed to social studies, especially based on Ottoman and Arabic sources.[4] Rarely used documents from the collections of the Prime Ministerial Ottoman Archive in Istanbul, the Başbakanlık Osmanlı Arşivi, enable us an in-depth bottom-up socio-historical investigation of the history of Palestine during the late Ottoman period and provide an invaluable firsthand account of the ongoing transformations experienced by its population, while setting these events into their broader Ottoman context. In particular, the petitions shed new light on rural areas of Palestine about which there is shortage of primary sources[5] and relatively few studies,[6] which reflect the voice of the local population.[7]

[3] To cite only a few of the main works dealing with various aspects of the Ottoman reforms, see Haim Gerber, "The Ottoman Administration of the Sanjaq of Jerusalem, 1890-1908," *The New East*, vol. XXIV/1 (1974), p. 1-33 [in Hebrew]; Gerber, *Ottoman Rule in Jerusalem, 1890-1914* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1985); Gerber, "A New Look at the Tanẓīmāt: The Case of the Province of Jerusalem," in Kushner, David (ed.), *Palestine in the Late Ottoman Period: Political, Social, and Economic Transformation* (Leiden: Brill, 1986), p. 30-45; David Kushner, "The Last Generation of Ottoman Rule in Eretz Israel, 1882-1914," in Israel Kolatt (ed.), *The History of the New Jewish Community in Eretz-Israel since 1882: The Ottoman Period* (vol. I), p. 1-74 [in Hebrew]; Kushner, "Ottoman Rule in Palestine during the Second Aliyah Period," in Israel Bartal (ed.), *The Second Aliyah- Studies* (Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi Press, 1997), p. 60-74 [in Hebrew]; Kushner, *A Governor in Jerusalem: The City and Province in the Eyes of Ali Ekrem Bey, 1906-1908* (Jerusalem: Yad Ben-Zvi, 1995) [in Hebrew]; Butrus Abu-Manneh, "The Rise of the Sanjak of Jerusalem in the Late Nineteenth Century," in Ilan Pappe' (ed.), *The Israel/Palestine Question* (London: Routledge, 1999), p. 41-51; Alexander Schölch, *Palestine in Transformation 1856-1882: Studies in Social, Economic and Political Development* (Washington, D.C: Institute for Palestine Studies, 2006).

[4] One field of research which has developed considerably in recent years and teaches us a great deal about Palestine's social history at the end of the 19th century is the study of *shari'a* records. However, these records primarily reflect the life of the urban population, whereas the rural population tends to play only a secondary role in the *sicils*. Moreover, as valuable as they are, the *shari'a* records provide only part of the picture since the *shari'a* courts were increasingly restricted to family and inheritance matters. Several key works on this topic include Mahmud Yazbak, *Haifa in the Late Ottoman Period, 1864-1914: a Muslim Town in Transition* (Leiden: Brill, 1998); Amnon Cohen, *Jews in the Moslem Religious Court: Society, Economy and Communal Organization in the XIX Century: Documents from Ottoman Jerusalem* (Yad Izhak Ben-Zvi, 2003) [in Hebrew]; Iris Agmon, *Family & Court: Legal Culture and Modernity in Late Ottoman Palestine* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2006).

[5] The result of the destruction of hundreds of Arab villages in the war in 1948, the fact that a-priori virtually all the rural Arab population was illiterate and left scant written evidence for the next generations, and the paucity of well established and well organized Palestinian national archives and research institutions to date. For more information see

During the second half of the 19th century, as part of the general reforms in the Ottoman Empire and the effort to revive and strengthen the hold of the central government over the Empire's provinces, a series of new bureaucratic, fiscal, and administrative measures were carried out in an ongoing process that was implemented unevenly in various parts of the Empire. One key measure was land reforms which were designed to achieve greater uniformity and centralization in the land system and increasing revenues from land taxes. Its centerpiece was "the registration of all lands in the land registry office, in the name of the actual possessors of the right of usufruct (*tasarruf*). A no less important consideration was the wish to consolidate the state's rights and privileges over the land, which legally, of course, belonged to it as *miri*-land."[8] Other measures included a reorganization of the tax collection system and various administrative changes aimed at strengthening governmental control and make it more efficient. In Palestine, as will be seen in this article, these reforms

Rashid KHALIDI, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness* (New-York: Columbia University Press, 1997), p. 89-93.

[6] The most developed field of research on rural Palestine during the late Ottoman period is historical geography. Research, however, is often based on European and Jewish sources whereas less attention has been paid throughout the years, until recently, to Arabic and Ottoman sources. In addition, the research questions that tend to be explored are usually very different from the kind which interests historians, and examine population distribution, the density of the population, patterns of settlement, purchase of lands, governmental settlement policies and the like. Several major works in this field include David GROSSMAN, *Arab Demography and Early Jewish Settlement in Palestine: Distribution and Population Density during the Late Ottoman and Early Mandate Periods* (Jerusalem: Magnes, 2004), p. 144-181 [in Hebrew]. Grossman's book is the most comprehensive work written in recent years on Palestine demography during the late Ottoman period, particularly with regard to the rural population; Yehoshua BEN-ARIEH, "The Population of the Sandjak Acre in the 1870s," *Shalem*, 4 (1984), p. 306-328 (in Hebrew); BEN-ARIEH, "The Villages in Sancak Gaza (including Jaffa and Ramla) in the 1870s," *Shalem*, 5 (1987), p. 139-187 [in Hebrew]; Ruth KARK and Michal OREN-NORDHEIM, *Jerusalem and its Environs: Quarters, Neighborhoods, Villages, 1800-1948* (Detroit: Wayne State University Press, 2001); Ruth KARK, *Jaffa: a City in Evolution, 1799-1917* (Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi Press, 1990); Roy FISCHEL and Ruth KARK, "Sultan Abdülhamid II and Palestine: Private lands and Imperial Policy, *New Perspectives on Turkey*, 39 (Fall 2008), p. 126-166.

[7] The best example of a manuscript of this kind is Beshara DOUMANI's *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900* (Berkeley: University of California Press, 1995); however, there is still no comprehensive study based on Ottoman sources or *shari'a* records of Palestine's rural population at the end of the 19th century comparable to the one written by Amy Singer on the region of Jerusalem in the 16th century. See Amy SINGER, *Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration around Sixteenth-Century Jerusalem* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

[8] GERBER, *Ottoman Rule in Jerusalem*, p. 199.

dramatically transformed the lives of the agriculturally based population and the nature of its interaction with the state. The latter was working to tighten its control over the Holy Land particularly in light of growing international attention it attracted after the restoration of Ottoman rule there in the early 1840's.

Much can be learned about these transformations from petitions (*arzuhals*) submitted to the central Ottoman government by various segments of the population of Palestine. The petitioners request protection from unjust treatment and abuse of power by government officials and influential people, reductions in the tax burden, redress against dispossession, nullification of alleged illegal changes in the status of land, and equal treatment to that granted to other populations, such as the first Jewish colonists. Thus, these petitions provide us with a unique opportunity to examine how the Ottoman reforms and efforts at centralization influenced Palestine's rural population and how it perceived and reacted to them. More generally, they reveal how the Empire's connections with its subjects in the periphery were transformed over the course of this period, and the role that new technologies and means of communication such as the postal services and the telegraph played in this process.

The picture that emerges from the petitions is one of widespread resentment among the local Arab population, which to a large extent resulted from the rapid changes that were occurring in the Ottoman agrarian system and bureaucracy. They further show that both villagers and Bedouins expressed a certain degree of social awareness and often acted to protect and promote their shared interests vis-à-vis the central government. This runs counter the typical portrayal in the literature of the Arab rural population as a passive and subordinated group with a simple social structure lacking the ability to act collectively.

Taking advantage of new means of communication at their disposal the petitioners had unprecedented excess to Istanbul by contrast to previous eras when geography and technology greatly restricted the approachability of the Empire's subjects in the periphery to the central government. Nonetheless, at a time of enormous transformation and reform in the Empire which considerably affected the lives of its subjects, this enhanced approachability also increased the petitioners' expectations from the government, and their commensurate disappointment when their pleas were not answered the way they wanted, or worse not answered at all.

PETITIONS FROM THE EARLY 1870'S

Hundreds of petitions sent mostly by the Arab population of Palestine — urbanites, villagers, and Bedouins alike — to the central Ottoman authorities in Istanbul from the early 1870's are located today in the collections of the Başbakanlık (see Appendixes I and II).[9] Aside from a few exceptions, the petitions were sent to the office of the Grand-Vizier (*Sadaret*). Nevertheless, today they are found either in the collections of the Ministry of the Interior (*Nezaret-i Dahiliye*), where they were usually handled and where the correspondence between the various Ottoman bureaus regarding the petitions was coordinated,[10] or in the collection of the Ministry of Foreign Affairs (*Nezaret-i Hariciye*). The petitions were translated at the Translation Bureau (*Tercüme Odası*) and were later archived in the collections of the Ministry of Foreign Affairs (for an example of such translation, see Appendix II)[11]. The following is a typical header of many of the petitions translated from Arabic into Ottoman at the Translation Bureau : "This is the translation of a petition in Arabic sent to the exalted Grand-Vizier on the 29 of [the month of] Rabiülevvel 1296 with the signature and seal of the *muhtars*, imam, and people of the village of Sarafand-ı Kubra, which is located in the sub-district of Jaffa in the district of Jerusalem."[12]

The mere fact that such a great number of petitions submitted by subjects in the Empire's periphery can be found at the imperial center, and

[9] This article does not discuss another group of petitions sent by Ottoman officials posted in Palestine in which they complain about the behavior of their peers, unjust treatment they received, promotions and transfers to other locations, and the like. A group of petitions which were sent by non-Ottoman foreigners is briefly mentioned below, but is not the core concern of this article.

[10] Usually the Ministry of the Interior sent a copy of the petition to the relevant bureaus and civil servants and asked them to investigate the complaint and respond quickly. For instance, much of the correspondence was between the Ministry of the Interior and the *Mutasarrıflık* of Jerusalem, which ironically only heard about the petitions when it received their copy from Istanbul.

[11] About the various duties of the Ottoman Foreign Ministry see Stanford J. Shaw and Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey : Reform, Revolution, and Republic. The Rise of Modern Turkey, 1808-1975* (vol. II), (Cambridge : Cambridge University Press, 1977), p. 72-73.

[12] Başbakanlık Osmanlı Arşivi (hence BOA), HR. TO., 387/61, 29 Rebiyülevvel 1296 [March 23, 1879]. The sentence in Ottoman transcribed in modern Turkish is "*mesned-i celil-i sadaret-i uzmaya 29 Rebiülevvel 1296 tarihile Kudüs-ı Şerif sancaĝı dahilinde bulunan yafa kazasi mulhakatından Sarafand-ı Kübra karyesi ahalisinin ve-imam ve-muhtarlarının imza ve-mühürlerile takdim kalınan 'arabi ül-'ibare 'arzuhalin tercümesidir.*"

that they were translated and treated with utmost attention, is intriguing.[13] It teaches us a great deal about the significance that the Empire attributed to the issue of justice and equal rights for the Empire's subjects at the time, particularly in a place which was at the center of international attention. It suggests that even the Empire's simplest peasant could, to an unprecedented extent, appeal directly to the central authorities and demand justice and redress from the sultan's representatives. The institution of petitions to the Sultan by the Empire's subjects, including the rural population in the provinces, has of course very deep historical roots which go back as far as the Empire's early days.[14] However, the prevalence and widespread use of the petitions sent from Palestine as of the early 1870's deserves thorough consideration, as the Ottoman archives do not contain many petitions from there from the immediate preceding decades.[15]

Furthermore, it demonstrates that even at times of tremendous transformation and reform in the Empire, including concrete efforts on the part of the government to improve and modernize the bureaucracy and the legal system, the time-honored Ottoman institution of petitions to the Sultan which bypassed the legal system, the bureaucracy and the governors preserved its significance and importance. As a means of anchoring their legitimacy and garnering public support while remaining the ultimate judicial recourse in the eyes of their subjects, the Sultans wanted their subjects to know that they cared about their well-being. Thus they could always contact Istanbul directly, while circumventing standard procedures and the Ottoman chain of command, in their search for justice.

[13] In most cases the translation of the petitions from Arabic into Ottoman was done fairly close to the time the petitions arrived in Istanbul although in some cases considerable time elapsed.

[14] For instance see Suraiya Faroqhi, "Political Initiatives 'From the Bottom Up' in the Sixteenth and Seventeenth Century Ottoman Empire: Some Evidence for Their Existence," in Hans Georg Majer (ed.), *Osmanische Studien zur Wirtschafts und Sozialgeschichte: In Memoriam Vanco Boskov* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1986), p. 24-33; Eyal Ginio, "Patronage, Intervention and Violence in the Legal Process in Eighteenth-Century Salonica and Its Province," in Ron Shaham (ed.), *Law, Custom, and Statute in the Muslim World* (Leiden: Brill, 2007), p. 111-130.

[15] For instance see BOA, HR. TO., 447/92 [the petition was not dated but the archival date assigned to it is December 20, 1865] (a petition by Anton Ayub to Bab-ı Âli to reduce half of his debts as tithe collector in Gaza and Jaffa due to damages he suffered. This is one of the earliest examples of petitions of the kind discussed in this article that I came across).

For the most part, the petitions were written in Arabic, and only in rarer cases in Ottoman or French.[16] However, the original documents in Arabic were for the most part not preserved with the translations and only drafts of their translation into Ottoman are available (see Appendix II). These drafts are often very hard to read as they are working drafts full of erasures.[17] Only in rare cases do we possess the full correspondence between the Ottoman bureaus and officials (such as the Grand-Vizier, the Ministry of Interior, Defter-i Hakani, the local authorities in Palestine such as the *Mutasarrıflık* of Jerusalem) regarding a specific petition.[18] Even harder to find is a complete set comprised of the petition-correspondence-decision.[19]

The petitions were sent to Istanbul either by telegraph from the post office branches in Palestine's major towns or by regular mail, thus bypassing the local Ottoman authorities, who often, according to the petitioners, failed to answer previous requests and acted contrary to imperial orders and laws. Evidently, telegraph services, which were established in Palestine only in the mid 1860's,[20] completely transformed the modes of

[16] For an example of a petition in Ottoman see BOA, Y. PRK. AZJ, 40/37, 21 Nisan 1316 [May 3, 1900, The date of the letter is written according to the Ottoman fiscal year, the *mali*yye calendar which in the 19th century lagged twelve days behind the Georgian calendar] (a petition by the Jewish colonies of Rishon le-Zion, 'Aqir, Nes-Zionah, Rehovot, and Petah Tikvah to the Sultan via the chief scribe of the Palace to permit the construction of agricultural buildings in the colonies. Interestingly the wording of the letter combines many words and phrases in Arabic. The names of the signatures are typical Jewish names written in their Arabic form in reversed order. For instance the representative of Petah Tikvah is Ibrahim Bin Musa and that of Rishon le-Zion is Musa Bin-Ibrahim. The names of the colonies are also written in their Arabic form); For an example of a petition in French see BOA, HR. TO., 536/79, February 3, 1892 (a petition in printed letters by [Yosef] Moyal against the Kaymakam of Jaffa who allegedly authorized the uprooting of trees planted on Moyal's land).

[17] It is possible that more petitions exist, but due to the cataloging system at the archive it is very hard to find them unless they have been cataloged and computerized.

[18] For instance see BOA, DH. MKT., 1795/85, 15 Cemaziyülevvel, 1308 [December 27, 1890] (a petition from the Ministry of the Interior to the *Mutasarrıflık* of Jerusalem about a petition by the Abu Hatab tribal group from Khirbet Duran, signed by Hamid Ibn Abu Hatab and his companions).

[19] For instance see BOA, DH. MKT., 1994/96, 18 Aĝustos, 1308 [August 30, 1892] (an order from the Ministry of the Interior to the *Mutasarrıflık* of Jerusalem to follow the Sultan's former orders with regards to the status of Jaffa's lands following a petition by Jaffa's residents) (see below).

[20] Yehoshua Ben-Arieh, "ha-Nof ha-Yishuvi shel Eretz-Yisrael 'Erev ha-Hityashvut ha-Tsiyonit" (The Settlement Landscape of Eretz-Yisrael on the Eve of Zionist Colonization), in Kolatt, Israel (ed.), *The History of the Jewish Community in Eretz Israel since 1882* (vol. I) (Jerusalem: The Israeli Academy for Sciences and Humanities, 1989), p. 133 (in Hebrew).

interaction between the Empire and its subjects there within a short span of time, and greatly enhanced their ability to access the central regime and express their complaints. The regular postal services, which were institutionalized and became more widely available in Palestine, in part due to the opening of the Suez Canal in 1869 and increased maritime ties with Europe,[21] also contributed their share to this development, as shown by the growing number of petitions sent to Istanbul through the postal services.[22]

These technological changes, however, cannot solely explain the large increase in the number of petitions. Rather, complementary bureaucratic and administrative measures may have played a role, such as the establishment of the independent *Mutasarrıflık* of Jerusalem in 1872 in the southern and central parts of Palestine, which was directly governed from Istanbul.[23] Not surprisingly, in many cases the petitioners complained that they first approached the local Ottoman authorities but were eventually compelled to send their petition to Istanbul as their complaints were not resolved.[24]

Geographically, this study focuses on petitions sent from Jaffa and the region extending southeast of the town, which belonged to the sub-district (*kaza*) of Jaffa and to the northern part of the sub-district of Gaza, both part of the independent *Mutasarrıflık* of Jerusalem.[25] Excluding its southern part, most of this region was not heavily populated in comparison to other regions in Palestine, such as the central mountain range.[26] Its western part, along the shore, consisted of dunes and did not include

[21] *Ibid*. Most of the major European powers operated postal services in Palestine in the second half of the 19th century, one of the signs of their growing involvement in the Holy Land. Thus, alongside the Ottoman post there were Austrian, German, Russian, Italian, and French postal services. See Alex Carmel, "Taharut, Hadirah ve-Nochehut : ha-Pe'ilut ha-Notsrit ve-Hashpa'ata be-Erets-Yisrael" (Competition, Penetration and Presence : The Christian Activity and its Influence in Erets-Yisrael) in Bartal, Yisrael and Yehoshua Ben-Arieh (eds.), *The History of Erets-Yisrael : The Last Phase of Ottoman Rule, 1799-1917*, vol. 8 (Jerusalem : Keter, 1983), p. 147 [in Hebrew].

[22] Interestingly, there were considerable differences between petitions which were sent by mail and those which were sent by telegraph. The most conspicuous feature is of course the length of the petition.

[23] Abu-Manneh, *Ibid*., p. 44-45.

[24] For instance BOA, HR. TO., 551/81, 14 Temuz [the year is not provided but in the archive the document is dated from 1874] [July 26, 1874] (a petition by three administrators of *vakıf* land in Ramle against the tax collector who acted against imperial orders and allegedly had ties with the governor of Jerusalem).

[25] Abu-Manneh, *Ibid*., p. 45.

[26] Grossman, *Arab Demography and Early Jewish Settlement*, p. 144-181.

any permanent settlements. The heart of this area was home to several dozen small- to moderate-sized Arab villages, consisting mostly of mud brick buildings, whose sources of livelihood were subsistence agriculture.[27] Besides Arab villagers, several small semi-sedentary Bedouin groups, who did not possess title deeds to the land where they grazed or resided, were present in the area. Eventually some of these groups went through a process of sedentarization. A few larger villages and towns such as Ramle, Yibna, and Isdod were located on the fringes of this area. Finally, about a dozen absentee landlords, in many cases Christians from nearby Jaffa, owned property in the region.[28]

This region also witnessed intensive Jewish colonization activity in the last two decades of the century. Six colonies, the 'Judean colonies,' were established there between 1882 and 1890, turning it into the region with the most intensive Jewish colonization activity in Palestine at the end of the 19th century.[29] The colonists' presence in this region underscores the need to examine developments there prior to the beginning of proto-Zionist colonization and possible interconnections and influences between ongoing processes experienced by the local population in the preceding decades and Jewish activity.

THE PETITIONERS

Many of the petitions sent from the region were signed by the *muhtar* or *muhtars* of the villages concerned.[30] At times, it is mentioned that the petition was submitted together by the *muhtar* and people of a certain village (*ahali*). Occasionally, several *muhtars* from the same village signed the petition or petitioned together with the *muhtars* of other villages in the

[27] *Ibid.*, p. 163-165, 178-179.

[28] See Yuval BEN-BASSAT, "Proto-Zionist – Arab Encounters in Late Nineteenth-Century Palestine: Socioregional Dimensions," *Journal of Palestine Studies*, vol. XXXVIII, No. 2 (Winter 2009), p. 42-63.

[29] *Ibid.*

[30] This position of the *muhtar* was introduced as part of the reforms in the Empire during the second half of the 19th century in order to represent the rural population to the authorities. Contacts between the rural population and governmental officials usually went through the intermediary of the head of the village, previously the sheikh, and later, towards the end of the Ottoman period, the period discussed here, the elected *mukhtar*. The latter was in fact considered a government official, the lowest-rank civil servant in the chain of control and command. See Schölch, *Ibid.*, p. 238-239.

vicinity.[31] When Bedouins were involved, the petitions were usually signed by the sheikhs of the group, although at times members of the group associated themselves with the petition and were mentioned by name.[32] There are cases in which a well-known figure in the region submitted a petition as the head of a group of petitioners, such as in the case of Jaffa's *Nakib-ül Eşraf*, who headed a group of dozens of landowners from this town.[33] It is noteworthy that petitions sent collectively usually concerned people from the same social group (see Appendix I). That is, no petitions were found in which urbanites, villagers, and Bedouins, collectively petitioned in the name of one cause, a fact which might indicate that their interests and concerns were largely different. At times, private people sent petitions,[34] including foreigners who did not posses Ottoman citizenship.[35]

Given the characteristics of the petitioners and that many of them were most probably illiterate we can plausibly assume that there were professional people, *arzuhalcis*, who specialized in writing petitions in return for payment, and that the services they offered were well known to the general public. Thus, the petitions typically employ a similar terminology and resemble each other in structure and style, which ordinary people would not have been familiar with.[36]

[31] BOA, HR. TO., 396/79, 18 Rabiyülâhır, 1309 [November 21, 1891, in the translation into Ottoman of the letter in Arabic it is erroneously written that the letter has no date] (a complaint submitted jointly by the *muhtars* of eight villages in the area of Masmiyya about the collection of the *vergi* tax from their villages).

[32] BOA, DH.MKT., 1771/129, 1 Rebiyülevvel 1308 [October 15, 1890] (a telegraph to the *Mutasarrıflık* of Jerusalem from the Ministry of the Interior about the petition of Sheikh Ibrahim Sutry from the *nahiye* of Ramle) ; 1795/85 (a telegraph to the *Mutasarrıflık* of Jerusalem from the Ministry of the Interior about a petition by the Abu Hatab tribe from Khirbet Duran, signed by Hamid Ibn Abu Hutba and his friends) ; See also HR. TO., 389/104, 12 Şaban, 1301 [June 7, 1884] (a petition by a Bedouin group called Arab-ul 'Uja, located near Nahr-ul 'Uja [ha-Yarkon] against the classification of their land as *vakıf* whose income belongs to the 'Abdulhadi family in Damascus. The petition was submitted by the sheikh of the group, Muhammad Yusuf Abu Kişk, and two of his companions) ; and HT. TO., 389/100, 12 Şaban 1301 [June 7, 1884] (a petition by the same Muhammad al-Yusuf Abu Kişk the sheikh of Arab-ul 'Uja, together with eight other people).

[33] BOA, HR. TO., 397/24, 24 Şaban 1308 [April 4, 1892] (a petition by Jaffa's *Nakib-ül Eşraf*, Mahmud Kayyali, together with thirty-eight people from the town to stop the *head of Defter-i Hakani* in Beirut, Zeki Efendi, from conducting a new land survey).

[34] For instance see BOA, HR. TO., 447/92.

[35] For instance see BOA, HR. TO., 535/28, February 1, 1891 (a petition by J.E. Lombardo in the name of Alexander de-Girardin, about a watering project in the vicinity of Jaffa and the conduct of Ottoman authorities in deciding about the contractor who will carry out the project. This specific petition was written in Istanbul.)

[36] For instance the variations of the opener " devletlu efendim hazretleri " or the suffix

THE CONCERNS RAISED IN THE PETITIONS

The petitions deal with several related issues, such as the status and ownership of land, the evaluation and collection of land and property tax and the tithe, dispossession, and cases of injustice and abuse of power by officials and influential people.

The issue of tax collection is one of the most common complaints raised in the petitions. In many of them, villagers claim that the evaluation of the land and property tax, the *vergi*,[37] they were asked to pay was too high and unrealistic, or conflicted with former exemptions, a situation which forced them to take loans with very high interest rates,[38] or sell all their movable belongings and yields in order to cover the *vergi* expenses.[39] In other petitions, landowners in the region of Jaffa, who claimed they possessed title deeds for their land, complained that they were asked to pay the tithe tax (*üşr*) rather than only the *vergi* tax as in the past.[40] Interestingly, in several petitions it is claimed that foreigners in a similar situation were allegedly exempt from this new measure.[41] Hence, the petitioners ask to change this practice in order for justice to prevail and demand to go back to past practices.[42] Citrus grove owners from the vicinity of Jaffa also petitioned repeatedly to change a decision to collect tithe from them as opposed to past practices when allegedly they only paid the *vergi* tax.[43]

"fal-amer wal-irada le-hazret man lahu al-amer, efendim." Noticeable is the mix of Arabic and Ottoman.

[37] The *Arazi ve Müsakkafat Vergisi* was an annual tax which was introduced during the *Tanzimat* reforms and stood on four percent of all immovable belongings, including agricultural land and buildings.

[38] BAO, HR. TO., 395/104, 1 Zilhicce, 1308 [July 8, 1891](a petition by several villages in the northern

Gaza district to get a reduction in the *vergi* tax they were asked to pay).

[39] BAO, HR. TO., 396/79.

[40] For instance see BOA, HR. TO., 551/81 (a claim that previously the tithe used to stay in the hands of the *vakıf*'s supervisors); HR. TO., 461/54, 19 Cemaziyülâhır 1293 [July 12, 1876] (a petition by forty six orchard owners in the vicinity of Jaffa against the decision to start collecting tithe from them in addition to the *vergi* tax, a decision which brought them to the brink of bankruptcy); HR. TO., 557/83, 25 Teşrinievvel, 1296 [November 7, 1880] (a petition by several people who owned land in the district of Jaffa about the decision to collect tithe from their land which was allegedly registered in the *tapu* and for which they claimed they had title deeds, *kuşans*, on the top of the *vergi* tax which they had been paying).

[41] For instance see BOA, HR. TO., 557/83.

[42] *Ibid*.

[43] BOA, HR. TO., 461/54.

Changes in the status of lands, which led to higher levies and often exposed the villagers to mistreatment from tax collectors, are another recurrent theme in many of the petitions. Some claims revolve around the contested decision to declare *miri* lands to be *vakıf*, while transferring their management to interested parties.[44] Others deal with changes in the status of *vakıf* lands[45] which were accompanied by associated higher taxes or claims by different parties to have the right to collect the tithe.[46] In Jaffa, dozens of land owners were angered by an attempt on the part of the head of the *Defter-i Hakani* office in Beirut, Zeki Efendi, to use a new land survey as a pretext to change the status of *miri* lands in the town, which *de facto* had gradually become private lands (*mülk*), back to their original status, and hence submitted numerous petitions (see Appendix II).[47]

Some of the petitions deal with ownership claims made by Bedouin groups over tracts of land. The Bedouins argued that they were dispossessed of lands they had owned and cultivated for years. One of these groups, for example, located on the land of Duran, where the Jewish colony of Rehovot was founded in 1890, argued that its people forced them to leave land that they were farming (*'urabanın taht-ı tasarrufunda bulunan arazı*).[48]

[44] For instance see BOA, HR. TO., 389/104.

[45] About the transformation in the *vakıf* system in Palestine during the late Ottoman period see GERBER, *Ottoman Rule in Jerusalem*, p. 178-198.

[46] BOA, HR. TO., 387/61.

[47] BOA, HR. TO., 397/24; See also DH. MKT., 1952/58, 26 Şevval, 1309 [May 24, 1892] (a letter to the *Defter-i Hakani* with an attached petition from Jaffa residents about the change in the status of their land); HR. TO., 397/86, 24 Temuz, 1308 [August 5, 1892] (a petition by Jaffa's Nekib-ül Eşraf, together with twenty five other people, to prevent a new land survey from being conducted); HR. TO., 396/16, 17 Temuz, 1307 [July 29, 1891] (a petition by fifty eight land owners in Jaffa about the changes in the status of their lands].

[48] DH. MKT., 1771/129 (the sentence transcribed in modern Turkish is "*'aşiret-i merkumenin ziraat ve-hirasetine mahsus olan araziye kaza-yı mezkur mütemevvilanı tarafından nesuretle müdahale olunarak*"). 1795/85; and HR. TO., 395/32, 3 Kânunulevvel 1306 [December 15, 1890] (a petition by four members of the Bedouin Abu-Hatab group whose seat is in Khirbet Duran). It is known from Hebrew sources that Rehovot clashed during its early years with a Bedouin group living in its vicinity called *al-Sitriyyeh* or *Arab Abu al-Fadl*, which leased some of the lands bought by the colony on a yearly basis, but the claim of ownership, as it appears in the petition, is new. See Central Zionist Archive, A 216/1, February 29, 1892, letter n. 19, p. 45-48 (a letter from Eliyahu Levin-Epstein, the head of Rehovot's managing committee to the *Menuhah ve-Nahlah* society in Warsaw); see also Eliyahu LEVIN-EPSTEIN, *Zikhronotai* (My Memoirs) (Tel-Aviv: ha-Ahim Levin-Epstein, 1932), p. 240-244. [in Hebrew]

Occasionally, the petitions deal with injustices and wrongdoings on the part of tax collectors, and corruption at the bureaucratic level with regard to the tax collection system.[49] By the same token, the petitions often deal with perceived disparities between the orders of the central government in matters such as the status of land and tax rates, and their actual implementation on the ground by the local Ottoman authorities. The latter, it is claimed, often refrained from implementing previous orders from the central government, and at times even took opposite measures.[50] Moreover, both the local authorities and the tax collectors arguably did not hesitate to use force in order to carry out their policies, all tactics which caused frustration among the rural population.[51] Finally, there were cases in which several villages joined together to submit petitions about shared concerns, particularly regarding the evaluation of the *vergi* tax they were asked to pay (see below).[52]

IMPLICATIONS FOR CENTER–PERIPHERY RELATIONS

The petitions portray the society in Palestine as one undergoing a process of transformation, whose features were largely dictated from outside. Most of the petitions are directly or indirectly related to new policies and measures implemented by the central government, such as the reorganization and standardization of the land and tax collection systems and

[49] For instance see BOA, HR. TO., 387/61(the villagers of Sarafand al-Kubra complain about the tax collector, a member of the *Meclis-i Temyiz* in Jerusalem, Naqib Zada Rabah Efendi); 396/79, (a complaint by eight villages in the area of Masmiyya-Qastina about the collection of taxes by force based on a faulty estimation which was provided by "liars and corrupt people who meant to cause harm"); 461/54 (a petition by forty six orchard owners in Jaffa about their treatment by the accountant of the district of Jerusalem, the *muhasebeci*. See also HR. TO., 396/79; 388/54, 14 Mart, 1297 [March 26, 1881] (a petition by a person named Muhammad al-ʻAtar regarding the taxes paid by the village of Sarafand al-Kubra); and HR. TO., 551/81.

[50] BOA, HR. TO, 396/79 (the villagers claim that some of the orders from the central government about reductions in the amount of the *vergi* tax they were due to pay were ignored).

[51] See for example *Ibid*. (taxes were collected by force and imprisonment of villagers); BOA, HR. TO, 388/54.

[52] BOA, HR. TO., 395/60, 29 Kânunusani, 1306 [February 10, 1891]; 395/61, 5 Şubat, 1306 [February 17, 1891]; 395/104; and 396/79 (a group of four petitions jointly submitted by villages in the region of Masmiyya to reduce the amount of the *vergi* tax they were due to pay. Interestingly, although the petitions are clearly related to each other there are still differences in the number of villages submitting each petition).

efforts to achieve greater centralization and control over resources.[53] At the same time, the petitions reflect the existence of widespread social tension and frustration among all segments of the population, urbanites, villagers, and Bedouins alike, in the region extending from Jaffa to the southeast during the early 1870's. Many of the new policies were apparently accompanied by considerable misconduct on the part of local Ottoman officials and other influential individuals, who often flaunted the central government's official policy and took advantage of their power and influence to promote their self-interests.[54] Discrepancies between the new laws and local practices, which had taken root over the years, also contributed to the population's bewilderment and frustration, and so did cases of conflicting orders it received from various Ottoman bureaus and functionaries.[55] Thus, one can argue that although the Ottoman bureaucracy had taken a considerable step towards being a modern and efficient apparatus with a well established division of labor between offices and clearer norms of conduct, this process was not complete, as clearly indicated by the numerous complaints about mistreatment of the local population, abuse of power, disregard of imperial orders and the like.

As said, some of the government's policies were related to the effort to reorganize the tax collection system, increase revenues, prevent unjus-

[53] These process received a special importance in Palestine, in light of the Empire's concerted attempts to regain control over the hinterland following the termination of Egyptian occupation in 1840 and the subsequent struggle for control with local strongmen and notables in the following two decades, at a time when European involvement and the flow of foreign capital and investments had considerably increased in the Holy Land.

[54] Interestingly, many probes were launched against Ottoman officials who served in Palestine at the time and were suspected of abusing their power and acting contrary to imperial orders, especially with regard to the question of Jewish immigration and settlement activity as of the 1880's. Those found guilty were often punished and dismissed from office. To cite several prominent examples see BOA, ZB, 443/40, 29 Haziran 1311 [July 11, 1895] (an order from the office of the Grand Vizier to the *Mutasarrıf* of Jerusalem to investigate allegations concerning several local officials in Palestine, who allegedly let Jews disembark in the port of Jaffa despite the prohibition, in return for five liras from each person); BOA, MKT, 1953/87, 29 Şaban 1309 [May 27, 1892] (an order from the Ministry of the Interior in Istanbul to the *Mutasarrıf* of Jerusalem to investigate accusations raised against Jaffa's *Kaymakam*, Mustafa Hikmet Efendi, who let Jews settle in his district despite clear orders not to do so); BOA, Y. PRK AZJ, 27/39 (3 Aĝustos 1309 [August 15, 1893] (accusation of treason, *vatana ihanet*, raised in a letter to the Sultan by former officials in the region against four senior officials in northern Palestine who allegedly took bribes from Jews coming from Russia and Romania in return for letting them buy land and settle).

[55] For instance see the joint petition of several villages in the area of Mamiyya. BOA, HR. TO., 396/79.

tified previous exemptions, and eliminate longstanding practices that undermined tax collection. In this regard, the notion of land ownership held by the local population, which favored long established local practices and norms, was apparently often at odds with the government's stance. The Ottoman government only recognized registered ownership and rights and tended to ignore longstanding precedents, which were not legally sanctioned. This can be seen, for example, in the cases of Bedouins who opposed their evacuation, landowners in Jaffa who claimed their land should be treated as *mülk* based on long established practices and traditional norms, and landowners who claimed their land was previously exempt from paying the tithe tax and demanded to maintain this practice.

COLLECTIVE ACTION AMONG THE ARAB RURAL POPULATION

Some of the petitions clearly point to the existence of regional connections among the rural populations and their ability to act together to protect their shared interests, or at least strive to do so. At times, several villages, even up to fifteen,[56] jointly submitted a petition. In one particularly instructive case, villages in the region of Masmiyya repeatedly petitioned together to demand a reduction in their *vergi* tax.[57] In one of these petitions, the villagers point to three recent examples of land transactions in the region, which according to their claim demonstrated the real value of their land.[58] The first case was vacant land (*mahlul*) in the Arab village of Zarnuqa to the north which was sold at an auction (*müzayedede*). The second was land bought for the establishment of the Jewish colony of Gederah, also in the vicinity. The third was land possessed by rich influential people whose identity is not mentioned. In all three cases, the villagers claimed, the land sold was evaluated at much lower prices than theirs, although the price of these lands should have been similar.[59]

These joint petitions, hence, clearly demonstrates the awareness of the villagers of developments which were taking place in their vicinity, including specific details regarding Jewish colonization activity. In this

[56] For instance see BOA, HR. TO., 395/60 (petition signed by the *mukhtar*s of fifteen villages to reduce the estimated value of the land used to calculate the *vergi* tax).

[57] *Ibid.*; and also HR. TO 395/61; 396/79; 395/104.

[58] *Ibid.*, 396/79.

[59] *Ibid.*

regard, it is interesting to see how the villagers phrase their demand for justice from the Sultan:

> "The owners of lands in our district, including the Jewish community [*al-taife al-museviyye*] which owns land in this district, were granted a change in the value of their land to the right extent and this was accepted without any hesitation. And is it possible at all that justice will prevail for some and for others? The justice and mercy of our great Sultan, may God bless him, and the mercy of your state includes all the inhabitants of the imperial region equally and this is written in all its just laws."

The petitions do not conform to the stereotypical picture found in the literature of the Arab rural population of Palestine as passive, "primitive," and lacking the ability to protect and promote its interests and cooperate with other factions, as though each village was an autonomous entity. The massive submission of petitions, as well as their content and the persistent demand for justice from the central government demonstrates that the Arab rural population was not passive at all and acted vis-à-vis the central government using the methods at its disposal to protect its rights and change its situation. The petitioners, moreover, did not hesitate to complain to the central Ottoman government in Istanbul about the conduct of the local authorities in Palestine,[60] and did not fear their reprisal.

IMPLICATION FOR JEWISH-ARAB RELATIONSHIPS

The existence of inter-communal connections among the Arab rural population, which thus far has received only scant scholarly attention, is crucial for understanding later developments in the relationships between the Arab rural population and the first Jewish colonists who settled in the region starting in the early 1880's.[61] Villages which came together to sign joint petitions also regularly exchanged information through previously existing social networks about the Jewish colonization activity in the region and the various clashes they had with the Jewish colonists.[62] Thus, the oft-made claim in the literature, particularly in Zionist classical historiography, that the local clashes between the two populations during

[60] *Ibid.* and also 387/61
[61] See Ben-Bassat, *Ibid.*
[62] *Ibid.*

the early years of Jewish colonization, which arguably stemmed from cultural misunderstandings or quarrels over natural resources such as land, water and grazing rights were devoid of any regional implications needs to be reexamined.[63]

The petitions also help broaden the confines of the classical debate in the literature on the proto-Zionist-Arab encounters as to whether or not dispossession of the Arab rural population by the first Jewish colonists indeed took place.[64] Even though direct cases of dispossession were very rare at that time,[65] the rise of a group of landowners in Palestine in the second half of the nineteenth century played an important role in facilitating the Jewish settlement enterprise as of the early 1880's. In most cases, these landowners were those who sold land to the first Jewish colonists.[66] The land on which the Jewish colonies southeast of Jaffa were established, for example, was predominantly purchased from landowners residing in Jaffa (such as the al-Dajani and Rok families). The petitions shed light on the processes that contributed to the emergence of this group of landowners and allowed it to gain possession of large tracts of land in Palestine's lowlands at the expense of the rural population. The inability of the rural population to pay the *vergi* tax and repay the money it had to borrow to cover its expenses, abuse of power by influential people, corruption, arbitrary decisions and mistreatment by the local authorities, disparities between the orders of the central government and the local authorities and between various Ottoman bureaus, and the government's ignorance or indifference to long-standing local practices and its insistence to carry out the written law to the letter, eventually all led the rural population to lose much of its lands. These lands became the property of the newly emerged group of landowners, in many cases urbanites from

[63] For several representatives of this view see Yaakov Ro'i, "Jewish-Arab Relations in the First Aliyah Settlements," in Eliav, Mordechai (Ed.), *The First Aliyah* (vol. I) (Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1981), p. 245-268 (in Hebrew); Yosef Lamdan, "ha-Aravim veha-Tsiyonut, 1882-1914" (The Arabs and Zionism, 1882-1914), in Kolatt, Israel (Ed.), *The History of the Jewish Community in Eretz Israel since 1882* (vol. I) (Jerusalem: The Israeli Academy for Sciences and Humanities, 1989), p. 216-218 (in Hebrew); Anita Shapira, *Land and Power: The Zionist Resort to Force*, p. 61.

[64] For the most conspicuous example see Arieh Avneri, *The Claim of Dispossession: Jewish Land-Settlement and the Arabs 1878-1948* (New Brunswick: Transaction Books, 1984).

[65] Baruch Kimmerling and Joel S. Migdal, *The Palestinian People: A History* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003), p. 23.

[66] *Ibid.*, p. 16.

prominent families who resided in the region's major towns such as Jaffa and Jerusalem.[67]

The Jewish colonists, who became part of the complicated social fabric of Palestine as of the early 1880's, settled at a time when changes in the agrarian system had already begun. These changes are well reflected in the petitions. The colonies needed to cope with their effects, which in part remained contested and unresolved (e.g., ownership of land, borders of plots, rights to use resources such as water and grazing grounds over which no title deeds existed). Thus, some of the objections manifested by the Arab rural population toward the first Jewish colonists were exacerbated by ongoing developments whose roots go back at least a decade earlier. Many of the daily clashes between the two populations during the early years of Jewish colonization over issues such as borders of plots, grazing and water rights, and even cases of theft and intentional damage to fields must be interpreted against this backdrop rather than being merely viewed as "cultural misunderstandings."[68]

By the same token, the petitions further contribute to our understanding of later developments in the Jewish colonies and the complex and ambivalent relationships they developed with the Arab rural population in their vicinity. To cite just one particularly illuminating example, the tithe of one plot of land located in the center of the colony of Rishon le-Zion, some fifteen kilometers southeast of Jaffa, was attributed to Sinan Paşa *vakıf* and its tithe revenues supported a school (*medrese*) in Damascus.[69] The colony did not receive a permit to build a school and a synagogue on this land despite extensive correspondence between Ottoman bureaus and

[67] *Ibid.*, p. 15-17; Ruth KARK and Michal OREN-NORDHEIM, *Jerusalem and its Environs: Quarters, Neighborhoods, Villages, 1800-1948* (Detroit: Wayne State University Press, 2001), p. 219-220.

[68] For instance, the Arab village of Qatra and the Jewish colony of Gederah clashed several times in the years following the colony's establishment in 1884. The immediate cause of these clashes was damage to the colony's fields by herdsmen from the village. However, an examination of the history of the land on which the colony was established reveals that a few years earlier the village had lost around 3,000 Ottoman dönüms due to debts. These ended up in the hands of a Frenchman named Philbert, who later sold land to the Jews. Until the arrival of the colonists the villagers continued to cultivate their former land as tenants and for every intent and purpose still viewed it as theirs. This fact largely explains their opposition to the arrival of the Jews and the underlying reason behind the clashes between the two groups.

[69] The land of this *vakıf* was *miri* land whose tithe alone was earmarked for a school (i.e., *miri mevqufa* or *vakıf ghayr sahih*). See Ya'aqov SHIM'ONI, *The Arabs of Eretz-Yisrael* (Tel-Aviv: Am Oved, 1947), p. 86-90 (in Hebrew); See also Israel State Archive, 83.0/2/19 (*vakıf* revenues Jaffa, *vakıf* of Sarafand al-'Amar and 'Uyun Qara).

functionaries regarding this matter.[70] As a result, Rishon le-Zion's development was delayed until a solution was found for the status of the land. An examination of the history of this plot reveals that the villagers of nearby Sarafand al-Kubra submitted a petition concerning this land to the Grand Vizier in 1879. In their petition they complained about the high taxes they were forced to pay following a change in the status of *vakıf* land in their village, whose management was confiscated by the Ottoman government, and their mistreatment at the hands of a powerful tax collector from Jerusalem, a member of Jerusalem's *Meclis-i Temyiz* by the name of Nekib Zada Rabah Efendi. The latter insisted that he was authorized by the previous *vakıf* owners to collect the village's tithe, and although the local authorities approved his claim, he insisted on collecting another tithe from the villagers.[71] As a result, the villagers were forced to pay a fifth (*khums*) of their crops, on top of the *vergi*, a situation which led some of them to leave their place of residence (*vatan-ı aslını terk*) and go elsewhere (*diyar-ı ahara fırar etmek*):[72] "the rich people in our village have become utterly poor and they need alms, and for the same reason some of the people of the village have even had to leave their original place of birth and flee to other lands."[73]

Interestingly, the villagers note that they tried to approach the governor of the district of Jerusalem to complain about their mistreatment by the

[70] For instance see DH. MKT. 1445/10, 19 Zilhicce 1304 [September 8, 1887], Dahiliye to the *Mutasarrıflık* of Jerusalem about the need to change the status of the *vakıf* land and the taxes due from it in order to build a school on it if alternative land cannot be found; BOA, DH. MKT, 1484/77, 27 Cemaziyülevvel 1305 [February 10, 1888] (Dahiliye to Evkaf and Adalet regarding the establishment of a school on *vakıf* land in Rishon le-Zion); I. AZN. 19/1313-Z-11, 8 Zilhicce 1313 [May 21, 1896], Sadrazam to the Sultan on May 21st about permission to built synagogues on *vakıf* land in Rishon le-Zion, as well as in two other Jewish colonies in the region of Jaffa, as approved by the council of state (Şura-ı Devlet); See also Shim'oni, *Ibid.*, p. 87-88.

[71] BOA, HR. TO., 387/61.

[72] *Ibid.* For an analysis of these terms see Haim Gerber, "Palestine" and Other Territorial Concepts in the 17th Century," *International Journal of Middle Eastern Studies*, 30 (1998), p. 563-572.

[73] BOA, HR. TO, 387/61. The sentence in Ottoman, transcribed in modern Turkish, is "aĝnıyamız fakr u-zaruret-i fevkaladêye duçar olarak sadakaya muhtaç olmakta ve ahaliyi karyeden bazısı dahi bu sebebten dolayı vatan-ı aslını terk ile diyar-ı ahara firar etmekte bulunduklarından;" The eventuality of leaving the land and going elsewhere is a consistent theme in other petitions as well. For instance see BOA, HR, TO, 395/104 (villagers from several villages in the northern Gaza district write that if they do not get a reduction in the *vergi* tax they were asked to pay "our situation, and the severe injustice to us, will lead to our destruction and to the loss of our lands and property which we will be obliged to sell due to the pressure of debts. And we will be left with no land, a fact which will force us to disperse all over the country in search of a living for us and for our children.")

influential tax collector, but the police chased them away from Jerusalem.[74] Eventually, a few years later, parts of the Sinan Paşa *vakıf* land made their way (in a process whose details are not entirely clear) into the hands of the Jewish colonists who established Rishon le-Zion in 1882.[75] The colonists, however, could not build on the plot of the *vakıf* land in the center of the colony until they successfully completed the long and complicated process of changing its status, and paid compensation for the loss of agricultural land.[76]

CONCLUSION

This article is an initial attempt to demonstrate how the usage of Ottoman documents, in this case petitions, allows us to conduct a bottom-up examination of Palestine's history at the end of the 19th century which focuses on the effects of the Ottoman imperial policies on the local Arab population, particularly the rural one. As seen, many of the concerns raised in the petitions are related to center-periphery relationships and the implementation of imperial policies on the ground. In fact, even the simple act of sending petitions from Palestine to the imperial center in Istanbul should be understood as part of these relations. New technologies and improved means of communication, including the establishment of post offices and telegraphs lines, helped reshape these relationships. They gave the Empire's subjects greater access to the central regime in Istanbul and provided them with a readily available mechanism to raise their complaints and ask for redress. Their expectations from the central government were thus higher, particularly with respect to obtaining justice and fairer treatment. The flip side of this coin was the disappointment which the petitioners often felt when their petitions were not answered or else answered in a way which did not satisfy them, especially given their higher expectations.

The petitions reflect a transition in the Ottoman bureaucracy between two different systems. The reforms strove to reorganize and systemize the

[74] BOA, HR. TO, 387/61.

[75] Most of the land purchased by Rishon le-Zion's colonists during the early years of colonization was bought from Musa and Mustafa Al-Dajani, two Arab brothers from nearby Jaffa, who took possession of large tracts of land in the region.

[76] For instance see DH. MKT. 1445/10, 19 Zilhicce 1304 [September 8, 1887]; I. AZN. 19/1313-Z-11, 8 Zilhicce 1313 [May 21, 1896].

registration of land and the collection of taxes and their handling by the various relevant bureaus. However, corruption and misconduct were still prevalent and many issues related to land and taxes remained contested and unresolved. The local population, for its part, wanted the government to acknowledge *de-jure* former arrangements, practices, and concessions, which took hold over the years and received a *de-facto* status, and resented the effort to change them. Thus despite greater centralization and systematization, the reforms also brought about frustration and disappointment with the central government and its representatives in Palestine, and created new sources of tension even within the local population itself.

Knowledge of previously existing center-periphery sources of tension contributes, among other things, to our understanding of the early Arab — proto-Zionist encounters. The petitions demonstrate that processes and developments that started well before the beginning of proto-Zionist colonization had an important impact on Jewish-Arab relationships at that time. Revealing the historical roots of these encounters sheds new light on this formative period. The petitions suggest that Jewish-Arab relationships enfolded at a time when the local Arab population, particularly its rural segments, experienced major transformations, growing social tension, and disagreement with the central authorities. This account broadens the confines of the discussion on Palestine at this period beyond those prevalent in national historiographies, both Zionist/Jewish and Arab/Palestinian.[77]

Finally, the usage of the petitions lays the groundwork for future comparative studies, beyond the narrow focus on Ottoman Palestine, and helps embed the discussion in its broader Ottoman context, including the discourse on the Ottoman Empire in the literature in general. For instance, they can be used to study the notion of justice held by the Empire's subjects and the Empire at the time, or could serve to examine to what extent the case of the petitions from Palestine was unique compared to other regions in the Empire and what were the factors which influenced the geographical distribution of petitions.

[77] The dominance of national paradigms in the debate on Arab- proto-Zionist encounters is especially salient in the periodization chosen, which tends to depict 1882, the year in which the proto-Zionist colonization started in Palestine, as the point of departure for discussion, the focus on elite groups at the expense of discussing other populations, the sources which are examined and are inclined towards the educated urban elites, and the teleological approach which sees a linear development between the period discussed in this article and the course of political events in the 20th century (for instance the famous *'aliyot* in the Zionist historiography).

Appendix I

BOA, HR. TO., 396/16, 17 Temuz, 1307 [July 29, 1891]

A Petition in Arabic Signed by dozens of Landowners in Jaffa which was Sent by Telegraph in 1891 to the Office of the Grand Vizier (p. 1)

الى كاملة حضرة صدر ... عتبة مقام صدارت عظمى

المعروض انه بهذه الاثنا ورد تلغراف من مفتش دفترخاقاني في ولايت بيروت وكالة افندي لكاتب طابو

يافه يستند على امر نظارت دفترخاقاني الجليله باعتبار اراضي قصبت يافه اميريه فاوجب ذلك ارتباك الاحوال

وتضويقه حركة الاشتغال والمعاملات لانه لم يكن منطبقاً على قاعده شرعيه لمادة نظاميه لان اراضي

يافه مملوكت لاربابها يجري بها التوارث الشرعي ووقع الوقف على كثير منها قديماً وحديثاً وافرز ذلك

حضرت الملوك العظام حسب القواعد الطغرائيه ومن المقرر في الكتب الفقهيه انه لا يكلف احد لاثبات

ما في يده ولا بيان جهت تلقي نعم يوجد بعض اراضي معروف بدوائر يافه مقيده في دوائر الحكومه

يجري عليها الالتزام كل عام فدعوى كون الجميع اميريه بمجرد الرأي لا يلتفت اليه بل لا بد في اثبات ذلك

من ثبوته المحاكم في مرجعها النظامي فلهذا نسترحم صدور الامر بمنع التعرض لملكنا توفيقه للشرع والنظام

الذين عليهما مدار قوام الملك وانتظام امر العباد ورفاهيه الرعيه وبذلك تتضاعف ادعيتنا الخيريه

بدوام الدولت العليه خلد الله ملكها بمنه الكريم والامر لمولية

محمد سعيد الجابي

اسلام

محمود كباي

حامد شهاب الدين

... الدجاني

BOA, HR. TO., 396/16, 17 Temuz, 1307 [July 29, 1891] (p. 2)

تلغراف نامه

مخابرات تلغرافيه ايچون دولت عليه حكومتی مسئوليت قبول ايلمز

وصول نومروسی		
امضالر		
ناموسنو وكلمات		
واسطه سيلمه	متوسط مركز ارسالی	
مأمور نوبت	بدء مخابره	
كشيده ايدن مأمور	ختام مخابره	
اخذ ايدن مأمور		

ابراهيم جبر علی علی اقيشر محمد ابو طاهر اسماعيل الحاج

قاسم الهاشم مصطفى شهاب الدين حسين كردية مصطفى بدوية عبد اللطيف السكري

الحاج محمود الخطيب محمود حمادی ابراهيم ابو صفه عبد القادر كيل مصطفى يونس

الحاج مصطفى صبحی محمود ايوب

بشاره طاسو داود طريف واخوانه سليم اسليم الياس حنا جلاد سليم نمارى

جرجی دباس واخوانه

الياس نمارى سالم البردقه داود عيسى يعقوب دباس حنا الخوری

جرجس اسليم

داود كرقوريانه الياس الهنيلي روفا الحكيم الياس الخوری

عيسى الحكيم

يوسف غندور اندراوس انطون جريس طلاماس يوسف سليم

يوسف قمر ميناندراس موسى حنا الدوا ميخائيل دديری

حنا الله عمر الله

Appendix II

BOA, HR. TO., 387/61, 29 Rebiyülevvel 1296 [March 23, 1879]

A Draft of Translation from Arabic to Ottoman of a Petition Sent in 1879 by the Villagers of Sarafand al-Kubra to the Grand Vizier Concerning Changes in the Status of Waqf Land in their Village (p.1)

BOA, HR. TO., 387/61, 29 Rebiyülevvel 1296 [March 23, 1879] (p. 2)

ملفوفات	نوع ترجمه	ترجمه اوقاتی	مصحح	مترجم	تاریخ	نومرو

Yuval Ben-Bassat, *In Search Of Justice: Petitions Sent From Palestine to Istanbul from the 1870's Onwards*

This article examines petitions which were sent by the population of Palestine to the office of the Grand Vizier starting in the early 1870's. Taking advantage of new means of communication and technology at their disposal, the petitioners — urbanites, villagers, and Bedouins alike — addressed their concerns to the central government and demanded justice. The article examines the identity of the petitioners, the mechanisms involved in sending the petitions, the concerns raised in them, and their treatment by the authorities.

The petitions allow us to pursue a bottom-up examination of the history of Palestine at the end of the 19th century, one which is very different from the Zionist and the Palestinian national narratives. They reveal unknown information on the understudied rural population and shed new light on the relationships between the local population and the central government.

Yuval Ben-Bassat, *A la recherche de justice: des pétitions envoyées de Palestine à Istanbul à partir des années 1870*

Sont présentées ici des pétitions envoyées par les habitants de la Palestine au Grand Vizir à partir des années 1870. Profitant des nouveaux moyens de communication désormais accessibles au public, les requérants – citadins, villageois, Bédouins – adressèrent leurs requêtes au siège du gouvernement central et exigèrent que justice soit rendue. Cette recherche a pour objet l'examen de l'identité des requérants, des méthodes d'acheminement, des thèmes abordés, et de la réponse apportée par les autorités.

Ces pétitions permettent un examen de l'histoire de la Palestine à la fin du XIXe siècle, un examen qui s'écarte considérablement des discours nationalistes dominants, sionistes ainsi que palestiniens. Leur étude révèle des données inédites concernant la population rurale, négligée à l'extrême, et éclaire d'un jour nouveau les relations entre la population locale et le gouvernement central.

TURKISH PERIODICALS IN THE DISTRICT OF JERUSALEM AT THE END OF THE OTTOMAN PERIOD

The history of the press in Palestine during the late Ottoman period is, in reality, two histories reflecting the separate existence of the two major communities which inhabited the land – the Arab Palestinian and the Jewish. Compared with neighboring regions such as Egypt, Syria, and Lebanon, the publishing of Arabic language newspapers and other periodicals was late to arrive in Palestine. According to some sources, initial steps in this direction were taken in Jerusalem in 1876, but little is known about them and, in any case, they did not continue. Among the obstacles facing the development of the press was the lack of proper printing houses and the cool attitude of the local authorities, which, for a long time, withheld permission to establish one. The existing printing houses which contained Arabic fonts were small establishments belonging mostly to Christian church groups and were unsuited to the task. A more developed commercial printing house was founded in 1894 by George Ḥabīb Ḥanānyā, a Greek Orthodox Arab from Jerusalem, although the license for it was only issued in 1898.[1] Ḥanānyā also applied to start an Arabic language newspaper. But the real turning point came only after the Young Turk revolution in 1908 when a number of Arabic newspapers, including Ḥanānyā's *al-Ḳuds*, were finally allowed to appear in Jerusalem as well as in other cities in Palestine. They were varied in

* David Kushner is Professor Emeritus, Department of Middle Eastern History, the University of Haifa, Israël
kushner@research.haifa.ac.il

Turcica, 41, 2009, p. 115-146. doi: 10.2143/TURC.41.0.2049290

content and soon became lively platforms for the discussion of ideas then prevailing in the Arab community. Under the strict control of the authorities, and suffering from severe financial difficulties, they struggled hard to survive and by World War I had mostly ceased to exist.[2]

The Jewish press in Hebrew already made its debut in 1863, when the first newspaper appeared in Jerusalem, to be followed by others. Hebrew printing had already existed for some time in Palestine, and the main motivation behind the establishment of these newspapers was the need to serve as a channel of information and the expression of ideas within the small, but growing, Jewish community. One other purpose was to pass information and messages to Jewish communities abroad. Hebrew newspapers were subject to the same control by the Ottoman authorities as other publications in the Empire and from time to time were forced to close down. They were, however, allowed to survive throughout the authoritarian rule of Sultan Abdülhamid II, presumably because they focused primarily on Jewish internal affairs. The Young Turk revolution gave rise to a number of new Jewish Hebrew publications, but they, too, like their Arabic counterparts, faced financial difficulties and frequent interruptions, and most of them closed down before or during the war years.[3]

While the Arabic and Jewish press has already been amply studied, no attention has been given to date to two Ottoman Turkish newspapers, which were published in Palestine during the later years of Ottoman rule. One of them, the *Kuds-ı Şerif* (Jerusalem), was the official weekly gazette of the district *(mutasarrıflık)* of Jerusalem and was modeled very much according to the pattern of other provincial gazettes appearing in the Empire and which were designed as channels of communication between government, state officials and the public at large.[4] The other, the

[1] Ami Ayalon, "The Beginnings of Publishing in pre-1948 Palestine", in Philip Sadgrove (ed.), *History of Printing and Publishing in the Languages and Countries of the Middle East,* Oxford, 2004, p. 73.

[2] See Ya'ḳūb Yehoshu'a, *Ta'rīkh al-Ṣiḥāfa al-'Arabiyya fī Filasṭīn fī'l-'Ahd al-'Uthmānī, 1908-1918*, Jerusalem 1974; Yūsuf al-Khūrī, *Al-Ṣiḥāfa al-'Arabiyya fī Filasṭīn, 1876-1948,* Beirut, 1976; Muhammad Sulaymān, *Ta'rīkh al-Ṣiḥāfa a-Filasṭīniyya, 1876-1976*, vol. 1, *1876-1918,* Nicosia and Athens, 1987; Q. Shomali, "La presse arabe en Palestine dans la période ottomane", in D. Trimbur & R. Aaronsohn (eds.), *De Bonaparte à Balfour : La France, l'Europe occidentale et la Palestine, 1799-1917,* Paris, 2001.

[3] See Galia Yardeni, *Ha-'Itonut ha-'Ivrit be-Eretz Yisra'el ba-Shanim 1863-1904* [The Hebrew Press in Palestine, 1863-1904], Tel Aviv 1969; Getzel Kressel, *Toldot ha-'Itonut ha-'Ivrit be-Eretz* Yisra'el [The History of the Hebrew Press in Palestine], Jerusalem, 1964.

[4] On the provincial gazettes, see Hasan Duman, *Başlangıcından Harf Devrimine Kadar*

Musavver Çöl (The Desert Illustrated), was a biweekly journal aimed largely at the top Ottoman officers and officials serving in Palestine during the Great War. Both periodicals were published in Turkish, but included, as in the case of the official gazette, either translations of the whole text into Arabic (appearing under the title of *al-Ḳuds al-Sharīf*), or, as in the case of *Musavver Çöl*, writings in Arabic by Arab authors.[5] The Arabic parts were aimed at the local Arab population, officials, notables, and others from among the educated classes.

Both publications have survived in very small numbers of issues. Still, I thought, the small sample should not stand as an obstacle to looking at the issues at hand and attempting, at least in general terms, some kind of characterization of these periodicals from the points of view of purpose, content, and impact. In the case of *Kuds-ı Şerif,* although it was possible to trace only six issues out of the hundreds which seem to have appeared,[6] some meaningful generalizations could be arrived at with aid of many quotations in other newspapers.[7] In the case of the *Musavver Çöl* the sample at hand, ten issues, was again very small, but since the newspaper seems to have appeared in no more than twelve issues in all, at least the

Osmanlı Türk Süreli Yayınlar ve Gazete Bibliyografyası ve Toplu Kataloğu, 1828-1928, vol, 1, Ankara, 2000, p. 44-46; Uygur Kocabaşoğlu and Ali Birinci, "Osmanlı Vilayet Gazete ve Matbaaları Üzerine Gözlemler", *Kebikeç,* vol. 2 (1995), p. 101-121; Anja Pistor-Hatam (ed.), *Amtsblatt,* Vilayet Gazetesi *und unabhängiges Journal: Die Anfänge der Presse im nahen Osten,* Frankfurt am Main, 2001.

5 Some authors mention a separate Arabic edition called *al-Ṣaḥrā' al-Muṣawwara.* Filib Tarazi, *Tarīkh al-Ṣiḥāfa al-'Arabiyya,* vol. 2, Beirut, 1929, p. 140-141; Mustafa Kabha, *The Palestinian Press as Shaper of Public Opinion 1929-1939: Writing up a Storm,* London and Portland, 2007, xix. I have not, however, found any traces for such an Arabic edition, and since the *Musavver Çöl* included some writings in Arabic, I do not think there was much of a justification for it. Yehoshu'a writes that 'Ārif al-'Ārif, who was governor of Beersheba during the Mandatory period, informed him in answer to a query that he had not heard anything about this Arabic edition, Yehoshu'a, p. 143.

6 Two issues are to be found in the Özege collection in the library of Ataturk University in Erzurum, Duman, p. 490. Four are in the Yellin collection at the Zionist Archives in Jerusalem.

7 Such were, for example, items found in the Hebrew newspapers of the Hamidian period, *ha-Ḥavatzelet* under the title of "official news" (*Yedi'ot Ofitzyaliyot)* or *Hashkafa,* in its section called "This Week" (*ha-Shavu'a).* Hebrew newspapers after 1913 appear not to have cited the gazette. There were no Arabic newspapers during the Hamidian period, and the available collections of those which appeared under the Young Turks showed that only very few referred to the gazette. It may be assumed that in many cases, at least in official news, local newspapers did rely on the official gazette, even without indicating the source. In this article mention will be made only of such news items which mentioned the official gazette as their source.

proportion of those which have survived was high.[8] An examination of these two publications was deemed worthy because they could add to our knowledge and perspective of what went on in Palestine in its last days under Ottoman rule. Both being mouthpieces of the authorities, these two newspapers could reveal something about the positions, attitudes, and methods of the Ottomans at some of the most critical and dramatic points in their own history and the history of Palestine — the end of the Hamidian regime, the consolidation of the Young Turks in power, and finally the war years.

THE *KUDS-I ŞERIF (AL-ḲUDS AL-SHARĪF)*

The story of the gazette

It was not until the end of the Hamidian period that an official gazette, a weekly, appeared in the district of Jerusalem. The provincial laws of 1864 and 1867 stipulated that each province (*vilayet*) should publish an annual and an official gazette and this was implemented on a more or less regular basis in most of the provinces. Strictly speaking, Jerusalem was not a *vilayet* but a district (*sancak* or *mutasarrıflık)* and it is probably for this reason that the law was not considered applicable in its case. Still, owing to its international importance and its geographical position on the border of Egypt, Jerusalem by 1874 had acquired the status of an "independent district" directly accountable to the central government in Istanbul. It now became a *vilayet* in all but name and therefore deserved its own official publications. We do hear from some sources that a monthly official gazette first made its appearance in 1876,[9] but there is no supportive evidence to prove that this step, if taken at all, was more than a short lived experiment. On the 25th of March, 1904, the Hebrew *Hashkafa* reported that an official gazette had just appeared.[10] This was confirmed by the French consul in Jerusalem who wrote to Paris on the 19th of April

[8] The ten issues out of 12 which were consulted were found in various libraries in Turkey with the help of Duman's catalogue, p. 607-608. No. 3 has apparently not survived, whereas no. 11 which should have been located in the Istanbul University library, was not to be found. Occasionally, like no. 12, the journal was called *Çöl Risalesi* (A Letter from the Desert). See also "Nazar-ı Dikkata", *Musavver Çöl,* no. 6.

[9] AL-KHŪRĪ, p. 2; SULAYMĀN, p. 45.

[10] *Hashkafa,* no. 26, 9 Nissan 5664/25 March 1904.

that the new gazette had been initiated by the governor of the district, Osman Kâzım Bey in anticipation of a change in Jerusalem's status from that of a district to a full fledged province.[11] It was the first Turkish newspaper to appear in Jerusalem and, because it appeared in Arabic translation, too, may be regarded as the first and only Arabic newspaper in Palestine before the Young Turk period.

The change in the status of the district which Osman Kâzım anticipated never materialized, but the gazette survived throughout the remaining years of the Hamidian regime and seems to have ceased publication in the early months of 1909. This interruption in its publication may have been connected with financial difficulties or else with the unsettled conditions which occurred in the wake of the attempted coup and the eventual overthrow of the sultan in April 1909. It reappeared, however, with a new numbering system in December 1913, during the governorship of Ahmed Macid Bey, and after the Committee of Union and Progress had established itself in power once again.[12] Its publication continued into the war years, at least until March of 1915. It was interrupted some time later but we have no information as to the exact date.[13]

The two editions of the gazette, the Turkish and the Arabic, were attached and, with the exception of minor differences, identical. Its first issues had four pages in each, but, after the Young Turk revolution, the number of pages dropped to two for each language. The publisher was, as in other provinces, the district's administration, but the actual printing of the first issues was done privately by George Ḥabīb Ḥanānyā in his printing house in Jerusalem. The later issues of the gazette were printed by the government's own printing press.

No names of editors or writers appear in the gazette, but we know of three names associated at one time or another with its editing. These were Mahmud Sadık, the head of the district chancellery, who was the provincial official responsible for publications; ʻAbd al-Salām Kamāl, a mem-

[11] French Consul General in Jerusalem to Minister of Foreign Affairs, 19 April 1904, Correspondance Politique, Jerusalem, Archives du ministère des Affaires étrangères, Paris.

[12] Al-Khūrī, p. 25, mentions the 18th of December as the exact date.

[13] In the following pages the *Kuds-ı Şerif* (hereafter *K.Ş.)* will be cited only by its number, preceded by A or B to indicate the Hamidian or Young Turk periods, respectively. Numbers and dates are as follows: A22, 13 August 1320/31 July 1904; A210, 9 December 1324/22 December 1908; A217, 10 February 1324/23 February 1909; B56, 29 January 1330/10 February 1915; B59, 26 February 1330/11 March 1915; B62, 12 March 1331/25 March 1915.

ber of a well known Jerusalem family and later a writer in the Young Turk newspaper *Tanin*, who edited the Turkish edition; and ʻAlī al-Rīmāwī, from Bayt Rīmā near Rāmallah, a teacher, poet, journalist, and publisher, who edited the Arabic part.[14] Judging by their active participation in the celebrations held in Jerusalem to honor the constitutional order, it would seem that they enjoyed high social stature and took an active part in public life.[15]

The gazette was financed by the government, but some of its revenues came from subscriptions. Similar to the case of the central government gazette and other provincial gazettes, most of the subscribers were probably officials required to do so. This did not altogether alleviate the gazette's financial problems and may have been, as has already been pointed out, one reason behind the long interruption in its appearance. It was a typical problem facing all official gazettes at the time.[16]

Contents

a. Announcements

Announcements constituted a major part of the contents. As in other provincial gazettes, announcements printed in the *Kuds-ı Şerif* were almost always official and were of two different kinds – those issued by local official bodies and those originating at the center and brought to the knowledge of the local population. Typical local announcements were invitations for applications to farm certain government revenues or to lease state properties.[17] Bids (*müzayede*) were invited for property whose owners, for one reason or another, could not keep or which served as collateral for loans which could not be paid. Applicants were asked to contact the offices concerned, usually the land registration (*tapu*) office.[18] In cases where disputes erupted over the title to property, claimants were requested to apply to the courts.[19] Yet another category of announcements were tenders (*munakasa*) which were sought for such matters as

[14] Al-Khūrī, p. 2, 25.
[15] *Hashkafa,* no. 93, 13 Av 5668/10 August 1908.
[16] Kocabaşoğlu and Birinci, p. 107-109.
[17] *K.Ş,* no. A22.
[18] *K.Ş.,*nos. A22, 210, 217; B56.
[19] *K.Ş.,*no. B56; *Hashkafa,* no. 25, 8 Ṭevet 5668/13 December 1908; no. 42, 10 Adar 5668/12 February 1908.

the construction of public works or for the supply of goods.[20] There were also announcements about job openings in public institutions. When it was decided, for example, to open new schools, candidates for the positions of teachers and supervisors were asked to apply to the education department. [21]

Other announcements, made by various administrative departments in the district, originated in decrees, laws, and regulations issued by the central government. This type of announcement conformed to one of the basic aims of the official gazette, for this was one way, perhaps the only one, to inform the officials and the public at large of the new regulations. Taxation was, naturally, an important topic and there were many changes, whether related to new levies or to changes made in the mode of taxation. Such were, for example, new instructions issued on the stamp tax (*damga*) required on official documents[22] or new regulations regarding the assessment of the profit tax (*temettuat)*.[23] In one case an exemption granted farmers in several Jewish settlements because of a pest which afflicted their vineyards was declared null and void.[24] Severe steps were taken against tax dodgers,[25] and in view of the common practice to conceal land transactions, warnings were issued requiring the population to register land transfers legally and to be in possession of valid land deeds.[26] It was stipulated that land not cultivated by farmers for longer than the permitted time should revert back to the state by law.[27] There were also warnings against construction of any sort of building without a permit.[28] Residents were warned that they must carry identification papers for all their contacts with government bodies.[29] A special category of announcements related to matters of public health : Due to the frequency of epidemics, for example, warnings were issued to the population as to how to avoid them and receive immunization.[30]

[20] *K. Ş.,* no. A22.
[21] *K. Ş.,* no. A217.
[22] *K. Ş.,*no. A22.
[23] *Hashkafa,* no. 2, 9 Tishre 5668/17 September 1907.
[24] *Hashkafa,* no. 81, 6 Av 5667/17 July 1907.
[25] *Hashkafa,*no. 3, 2 Ḥeshvan 5666/31 October 1905.
[26] *Hashkafa,* no. 1, 25 Tishre 5666/24 October 1905.
[27] *Hashkafa,* no. 90, 11 Elul 5667/21 August 1907.
[28] *Hashkafa,* no. 79, 27 Tamuz 5667/9 July 1907.
[29] *Hashkafa,* no. 40, 2 Adar I 5668/4 February 1908.
[30] *Hashkafa,* no. 2, 28 Tishre 5666/27 October 1905 ; no. 33, 7 Shevaṭ 5668/10 January 1908.

During the war years, announcements were often made reflecting the new conditions of war. The government imposed special levies to cover the war costs and initiated changes in the regulations on exemption from military service aimed at increasing the sources of manpower for the armed forces.[31] Non-enemy powers which maintained peace with the Ottoman Empire were required to renew the licenses given to their religious and charitable institutions in the district[32], while enemy powers were confronted with measures designed to prohibit or at least limit the activities of their nationals.[33]

b. News

The news section contained both official and unofficial news. Most official news consisted of notices about changes in different administrative positions in the district, of appointments, arrivals and departures of officials; of decorations and medals received by them; and of exchanges of messages between the district and the center. There were also reports on the activities of the authorities in different areas. These usually conveyed an air of accomplishment. One report, for example, spoke of Governor Ali Ekrem Bey's (1906-1908) formation of a reform committee in Jerusalem to oversee progress in the district and make suggestions for further improvements.[34] The subject of water supply was high on the agenda of the authorities. A long report in the gazette listed and praised the efforts made by governors to alleviate the problem of water in Jerusalem.[35] Yet another report spoke of the exploration work done around the Dead Sea in search of minerals.[36] The gazette also reported on the project to restore the tomb of Nabī Sāmū'īl near Jerusalem which was to be undertaken by both the civil authorities and the administration of pious foundations (*evkaf)*.[37] On a somewhat different note was Governor Ahmed Reşid Bey's (1904-1906) proposal to introduce horse races to the city in the hope that this would improve the local breeds.[38]

Public commissions were a common feature of the Hamidian period, and their reports and recommendations received due coverage in the

[31] *K. Ş.,* no. B62.
[32] *K. Ş.,* no. B56.
[33] *K. Ş.,* no. B59.
[34] *Hashkafa,* no. 23, 1 Ṭevet 5668/6 December 1907.
[35] *Hashkafa,* no. 56, 26 Adar II 5668/27 March 1908.
[36] *Hashkafa,* no. 57, 2 Nisan 5668/3 April 1908.
[37] *K. Ş.,* no. A22.
[38] *Hashkafa,* no. 36, 28 Shevaṭ 5666/23 February 1906.

gazette. Some of these commissions were permanent and dealt with a variety of administrative affairs, while others were *ad hoc* commissions set up to investigate a specific matter. In one report, the gazette published the recommendations of four different commissions set up in Jaffa: One, on the state of education, recommended the opening of two or three more elementary schools; a second dealt with the poor conditions of Jaffa's slaughtering house and recommended the construction of a new one; the third spoke of the poor hygienic situation in the Manshiya quarter caused by flooding; and yet another commission warned against over exploiting farm land in the Jaffa subdistrict.[39]

Very extensive coverage was given to a report on a special commission sent to Beersheba, a town founded as the center of a new subdistrict *(kaza, kaymakamlık)* in the southern Negev desert just a few years earlier. Aimed at consolidating Ottoman control over the dangerous border zone between Ottoman territories and British controlled Egypt, the new subdistrict, along with its newly founded town, was designed to tie the Bedouin population more firmly to the central authority. The commission investigated the geographical and economic conditions of Beersheba, evaluated the potential for further development, and made its recommendations. It gave considerable attention to the town's communications and, among others, recommended the upgrading of the road to Gaza and the completion of the road to Hebron and Jerusalem. The report, which also dwelt on the climate and water conditions in the region, recommended the planting of trees and the digging of more wells, relying on the abundant evidence of past civilizations in the Negev.[40] The affairs of Beersheba, as it turned out, continued to command considerable attention. The official gazette reported in the spring of 1908 of the new administrative changes effected there by Ali Ekrem Bey and of the visit he made to the Negev on that occasion. Among others, a new subdistrict and a new commune (*nahiye*) were established in ʿAwja al-Ḥafīr and in Mulayḥa, respectively, while the status of Beersheba itself was raised and its governor given the title of deputy governor (*mutasarrıf muavini)*. The gazette gave all the details of these reforms and quoted in full Ekrem Bey's speech to the shaykhs on that occasion.[41]

[39] *K. Ş.,* no. A22.
[40] *K. Ş.,* no. A22.
[41] *Hashkafa,* no. 68, 14 Iyyar 5668/8 May 1908; no. 71, 25 Iyyar 5668/19 May 1908; no. 72, 28 Iyyar 5668/22 May 1908; *Ha-Ḥavatzelet,* no. 22, 25 May 1908.

News reports during the Young Turk period reflected the changes brought about by the new regime. Emphasis was given to covering the activities of the representative bodies which were reinstated both at the center and in the provinces. According to the provincial laws of 1864 and 1867, a provincial general assembly (*meclis-i umumi*) composed of delegates from all districts was to convene once a year to discuss necessary reforms. Under the authoritarian regime of Abdülhamid, these bodies were never called into session, but they were restored after the Young Turks revolution and given some wider powers under the provincial law of 1913. Jerusalem, too, was given the chance to have an assembly of its own, chaired by the governor and including representatives from each of the subdistricts.[42] The gazette at the outset of the new regime had already published the relevant paragraphs of the provincial law[43] and, once elections were held and the general assembly convened, began to report regularly on its deliberations and resolutions, as required by law.[44] In one of the issues at our disposal we have a full report of the fifth and sixth sessions of the assembly in 1914, reflecting the typical issues which were placed on the agenda of this body. Topics discussed in the fifth session included a report by the public works commission; another on the health institutions and the preventive measures taken against contagious diseases; questions of economic development; the reply given by the Miḳve Yisrael agricultural school regarding the admission of Muslim students; and the purchase of equipment for the construction of roads. The sixth session of the assembly discussed the need to complete the road between Jaffa, Hebron, and Beersheba; the planting of trees; the appointment of teachers in several schools; and the supply of wheat to the Muslim holy places in Jerusalem. Also discussed was a plea for financial aid from the municipality of Hebron.[45] A further report from the assembly included the discussions on education and public works and also a complaint that the money allocated to different projects was not always spent.[46] Delegates of subdistricts seem to have been good spokesmen for the interests

[42] Haim Gerber, *Ottoman Rule in Jerusalem 1890-1914*, Berlin, 1985, p. 136-142.

[43] *K. Ş.,* A217.

[44] Kocabaşoğlu and Birinci, p. 103.

[45] *K. Ş.,* no. B59.

[46] *K. Ş.,* no. B62. Summaries of the minutes of 21 sessions of the first general assembly, originally brought by the official gazette, were printed by the Executive Committee of the Judean Settlements and were then published by *ha-'Olam* (Odessa), no. 22, 18 June 1914.

of their respective regions, raising their own particular problems and suggesting solutions.[47]

Local news about accidents, fires, and crimes was also at least semi-official as it must have originated with the relevant administrative bodies which were involved in these cases such as the police.[48] After the revolution, considerable coverage was given to reactions in the district to the important events which took place at the center. The gazette published a lengthy report on the celebrations conducted in Jerusalem on the occasion of the opening of the Ottoman parliament. The city was decorated and illuminated, and a grand meeting was held to mark the event. It was attended by high officials and notables and featured a military parade, music, and patriotic speeches. A special religious service was conducted by the chaplain of the garrison battalion. In Jaffa, a patriotic play was performed by some officers under the auspices of the *mutasarrıf* with all revenues going to the Committee of Union and Progress. The play was enthusiastically received by the audience.[49]

News about events taking place outside Jerusalem but within the borders of the Ottoman Empire took a secondary place and generally appeared only when there was local interest in them or were important cases relating to the state as a whole. One report spoke of the arrival in Aleppo of the new governor, Osman Kâzım Bey, but the attention given to him was probably due to the fact that earlier he had been the governor of Jerusalem and, as mentioned before, was the founder of the gazette.[50] Other reports spoke of the deployment of troops to guard the telegraph line to Hijaz, the establishment of *nizami* courts in Maʻān and Karak, and the opening of a boat service between Jaffa and Lybia.[51] All these reports related to adjacent areas.

The achievements of the Ottoman army were particularly noted and praised. During the war years frequent reports appeared from the war zone, usually of Ottoman victories and corresponding losses by the entente powers, Britain, France, and Russia. The gazette reported, for example, on Ottoman victories against the British on the Suez front, on the achievements of Sanusi insurgents against the Italians in Lybia, and on the retreat of the Russians in the Black Sea region. It also covered the

[47] *Filasṭīn,* no. 296, 3 January 1914.
[48] *K. Ş.,* no. A22.
[49] *K. Ş.,* no. A210.
[50] *K. Ş.,* no. A22.
[51] *K. Ş.,* no. A22.

local public reaction to the events. Demonstrations and meetings were held in Jerusalem, where speeches were made in support of the Ottoman armed forces and prayers were conducted for further victories.[52]

World news which had no bearing on the Ottoman Empire appeared only rarely, and when it did, seems to have given special attention to some insignificant bizarre stories, a common phenomenon among newspapers and magazines of the time.[53] An exception, at least during the period of Abdülhamid, was the interest shown to the world of Islam, something which was in line with the Empire's prevalent political and cultural orientation. The gazette quoted the *Fırat,* its Aleppo counterpart, on the progress made by Islam in Japan, adding that it was to be hoped that Islam would eventually be accepted in that country. [54]A further report spoke of the establishment by the emperor of Japan of a committee to examine all religions and determine which was the most truthful.[55] The gazette also quoted a British newspaper which wrote that the British people were becoming more and more attracted to Islam finding it in conformity with their own values.[56]

c. Articles and commentaries

From time to time the gazette published short articles and features which were not signed, and presumably expressed the views of the editors. These were totally apolitical and focused on cultural and social themes with a very general message of promoting enlightenment and progress. What examples we have belong to the relatively free Young Turk period, but it is possible that they appeared in the Hamidian period, as well, when themes of this kind were the only ones allowed under the heavy censorship. Addressing itself to the general assembly of the district, one such article spoke of the importance of education for human progress. Nations which gave no attention to education remained backward, and, furthermore, could not retain their identity and independence. Schools, the article noted, were the instruments for spreading education and it was therefore vital for the assembly to open schools wherever

[52] *K. Ş.,* nos. B56, 59, 62.

[53] *Hashkafa,* no. 81, 1 Tamuz 5668/30 June 1908. The gazette publishes a story of a six years old American boy who although communicating well with people around him, could not do so with his own parents. Doctors explained that some time during his mother's pregnancy his parents had a falling out and did not speak to each other.

[54] *Hashkafa,* no. 32, 14 Shevaṭ 5666/9 February 1906.

[55] *Hashkafa,* no. 69, 29 Sivan 5666/20 June 1906.

[56] *Hashkafa,* no. 71, 6 Tamuz 5666/29 June 1906.

needed, hire qualified teachers, and equip them in the proper manner.[57] Another article spoke of the need in life to have a definite purpose and to work according to a plan. Success for both individuals and nations depended on that, but while advanced nations conducted their affairs accordingly, the Ottomans, the gazette complained, did not reap any benefits from their work. Once again, the solution according to the article lay in education.[58]

While cautious and not dealing with political issues directly, the gazette did not refrain from commenting and expressing views on certain events and personalities. It was always supportive of the regime and the people in power. During the Hamidian period this came out in expressions of praise and support for the sultan-caliph while in the following period of the Young Turks emphasis was put on the ideals and goals of the revolution, and loyalty was expressed to the ruling Committee of Union and Progress. But the gazette was invariably patriotic and gave due acclaim to those who, according to it, distinguished themselves in the service to state and nation. Governors and officials were, quite naturally, praised for their good deeds and achievements and were appropriately congratulated on their appointment and promotion. In one case the gazette went as far as publishing a whole poem of praise written by a Lebanese notable for Governor Midhat Bey, appointed in 1915.[59] Other citizens received similar credit for their communal work. The gazette published the names of all the contributors to the construction of the Jerusalem clock tower which was Governor Ali Ekrem's most noteworthy achievement in public construction.[60] It acclaimed the charity and good works prevalent among Jews[61], and singled out the Jewish banker Ḥaim Valero for donating land to a state school.[62] The efforts of Jews to learn Turkish, the official language, were also noted. On one occasion the editor of the gazette, ʻAbd al-Salām Efendi, was present at an examination in a Jewish school and wrote about the great satisfaction he derived from the progress made by the students in the knowledge of Turkish.[63]

[57] *K. Ş.,* no. B56.
[58] *K. Ş.,* no. B59.
[59] *K. Ş.,* no. B56.
[60] *Hashkafa,* no. 90, 11 Elul 5667/21 August 1907; no. 93, 20 Elul 5667/30 August 1907.
[61] *Hashkafa,* no. 72, 28 Iyyar 5668/29 May 1908
[62] *Hashkafa,* no. 59, 9 Nisan 5668/10 April 1908.
[63] *Hashkafa,* no. 1 25 Tishre 5666/24 October 1905.

Criticism of provincial gazettes seems to have started early on among private newspapers. As early as 1868, the Istanbul newspaper *Terakki* attacked the provincial gazettes for supporting the old and traditional ways while having their costs met by the local administration or by the forced subscriptions of officials.[64] Years later, when the Young Turks came to power and some private newspapers were established in Jerusalem, criticism sprang up among them, too. A writer in the *al-Ḳuds* newspaper accused the official gazette of interfering in matters which did not belong to it and of misleading its readers. The gazette forgot, it said, that its purpose was first and foremost to inform people about government regulations and decrees and instead concerned itself with praising or condemning different persons and taking sides in public affairs.[65] The gazette responded by saying that it was obliged to inform the public of government affairs, and if it praised certain officials it did not do so because of their personal attributes but, much like religious faiths, because of their good deeds in the service of nation and state.[66] No doubt the matter at issue in this debate was not only differences in outlook, but also clear envy since. While private newspapers had to cover their costs themselves, official gazettes enjoyed full financial support.[67] The grievances persisted even later. In 1913 following the resumption of the appearance of the *Kuds-ı Şerif, al-Ḳuds* wrote that the latter turned out to be no different from the older publication, that its Arabic edition was nothing more than a translation of the Turkish, and that it was full of typographical errors. It continued, it said, to receive enormous and unprecedented allocations from the district treasury.[68] A later issue of the same newspaper criticized the general assembly for approving the allocation and raised several arguments. It argued that there was no need for an official gazette altogether since decrees and regulations were published by the private newspapers, as well ; the *al-Ḳuds* was, similarly, always supportive of the government and served state and nation faithfully ; and the costs of the gazette had increased – a

[64] Michael Ursinus, "Ahmet Midhat Efendi at *Tuna*" in Pistor-Hatam, p. 53.

[65] *Al-Ḳuds,* no. 26, 25 December 1908, quoted by Yehoshu'a, p. 37-38.

[66] *K. Ş.,* no. A210, also quoted by Yehoshu'a, p. 38-39.

[67] The provincial gazettes complained, however, that they had enormous financial difficulties stemming from low distribution, obstacles in receiving substriction payments, lack of advertisement and the like. This emerges from responses given by the gazettes to an inquiry addressed to them by the Council of State in 1909. Kocabaşoğlu and Birinci, p. 107-108.

[68] *Al-Ḳuds,* no. 373, 19 December 1913, quoted by Yehoshu'a, p. 36.

great financial burden on the citizens.[69] It is noteworthy that while earlier the *al-Ḳuds* had written that the gazette had a role to play in publishing official news only, it did not now see the need for its existence at all. Furthermore, whereas earlier it had rebuked the gazette for its bias in favor of the authorities, it did not now shy away from openly declaring that it always gave the government its full support

Conclusion

The modern day historian may not be able to construct a full and continuous story of what went on in the district of Jerusalem from the very few issues of the gazette that remain. At the most, he may supplement some new details to what is already known about the workings of Ottoman government and administration during the period when it appeared. By reading between the lines he may also catch a glimpse of the " spirit of the times ", the ideas and values promoted by the government and the response to them in the population. But the gazette must be evaluated, first and foremost, on its own terms. It was, after all, basically a bulletin of announcements and news designed primarily to inform officials and the public at large of the acts and deeds of the authorities so that they might understand them better and accept them.

As such, the Jerusalem gazette appears not to have been different from other official *vilayet* newspapers of the period. It had the same goals of informing and educating. It carried the same kind of announcements and news of official activities and occasional features. Its format, appearing both in the official language and that of the population, was also the same, as were its methods of distribution. Yet, based on what we know about official gazettes in the various provinces, they were not all identical, either. Some reached a higher level of development than others, measured by size, frequency, number of readers, and content. Some newspapers appeared more than once a week, had a circulation of thousands, and showed a greater variety in content. This depended to a large extent on the relative size and development of the province itself as well as on the stature and ability of the editors. The talents displayed, for example, by Ahmed Midhat Efendi, are seen as one of the reasons accounting for the success of *Tuna* (in the Danube *vilayet*) and *Zevra* (in

[69] *Al-Ḳuds,* no. 374, 26 December 1913, quoted by Yehoshu'a, p. 36-37.

Bagdad) both of which he edited.[70] The Jerusalem gazette appears not to have been among the more advanced. Jerusalem was, after all, not a full fledged *vilayet* but a district (*mutasarrıflık*) and was much smaller than the other provinces. It also lacked an editor of Midhat's stature. It is impossible to draw any definite conclusions from the limited sample of the gazette's issues which have been consulted, but it seems that compared with other gazettes it gave very little attention to news outside the borders of the district as well as to general Ottoman or foreign news.[71] There seems to have been a dearth of articles and no letters to the editor. There were, of course, no open discussions on political or religious issues, and, contrary to some other provincial gazettes, not even features on local history and culture.

Was then the *Kuds-ı Şerif* one of those faceless and ineffectual publications, which could do nothing other than to sing the praise of those who gave them support and protection ? This would, however, be an extreme and simplistic judgment which does not properly take into consideration the very purpose of these provincial gazettes. As an official newspaper put out by the authorities it could not be expected to write freely about matters or act as a voice of public opinion. In the circumstances of the time, whether during the period of Abdülhamid or that of the Young Turks, and under the heavy hand of censorship, it would have anyway been difficult to express opinions not in line with the political regime, and even private newspapers had to abide by these rules.

Although we do not have any real evidence about the effect the official gazette had on its readers, it is reasonable to say that it must have had a role to play in the process of modernization in the district and beyond. It should be remembered that at least during the first few years of its existence, it was the only local newspaper in Turkish as well as in Arabic appearing in Palestine. Although other publications from neighboring areas had long found their way into the country, it was the only one which concentrated on local matters. This must have evoked a great deal of interest and consequently a wide readership. The gazette can therefore be said to have further acquainted the reading public with this modern device of communication called the press. It thus contributed to the politicization of the population. Becoming more familiar with their environment, as well as with the institutions and methods of their government,

[70] Michael Ursinus, " Ahmet Midhat Efendi " in Pistor-Hatam, p. 112-114 ; Christoph Herzog, " The Beginning of the Press in Iraq, *Zevra* ", in Pistor-Hatam, p. 55-63.

readers could get a better notion of the modern state, better appreciate their place in it, and perhaps also shape new political goals for themselves.

The journal and the people around it

This journal appeared for a little over half a year in the last stages of World War I, very close to the occupation of Palestine by the British. A biweekly, it apparently had, as already mentioned, only twelve issues, the first dated 28 October 1332 (corresponding to 10 November 1916) and the last one dated 15 May 1333 (15 May 1917).[72] It was published and printed first in the town of Beersheba and from the seventh issue – in Jerusalem. Its initial place of publication was not accidental since Beersheba, established only a few years earlier, was a major base on the Empire's frontline, facing the British in the Sinai and in Egypt. Concentrating on affairs connected with the war and the war zone, its aim was to enhance among its readers loyalty to the state and a spirit of self sacrifice at a time when the Ottoman Empire was struggling to save itself from its final collapse. It was distributed almost exclusively to subscribers who, according to its managing editor, reached the number of 780.[73]

The name of the journal stems from the great attention shown by the Ottoman Empire at the time to the Negev and Sinai deserts. These desert regions which had been seen by the Ottomans as strategically important even before the war now became even more vital to Ottoman interests. They were regarded as frontline bases for the defense of Palestine and Syria from a possible British attack, and as a spring board for an Ottoman attack if the Ottomans decided to attempt to restore their control over Egypt. The term "illustrated" in the title alluded to the fact that the journal accompanied its printed texts with numerous photographs and

[71] Foreign news seems to have been altogether forbidden by the censor. "La Presse musulmane en Palestine", *Revue du Monde Musulman,* no. 6 (1908), p. 570.

[72] The issues of the journal (hereafter *M.Ç.)* will be cited by number only. The issues consulted were as follows: No. 1, 28 October 1332/10 November 1916; no. 2, 15 November 1332/28 November 1916; no. 4, 15 December 1332/28 December 1916; no. 5, 30 December 1332/12 January 1917; no. 6, 1 February 1332/14 February 1917; no. 7, 15 February 1332/28 February 1917; no. 8, 15 March/1333/1917; no. 9, 30 March 1333/1917; no. 10, 15 April 1333/1917; no. 12, 15 May 1333/1917.

drawings. A drawing of camels, palm trees, and pyramids appeared on the front page right from the first issue, symbolizing the war aims of the Ottomans and, beginning with issue no. 6, the drawing was enlarged to include a number of new details. It showed the long railroad constructed by the Ottomans at the outset of the war into the Negev and Sinai, and a long train making its way toward the Suez Canal. Much evidence appeared of Ottoman presence in the desert including troops marching or riding, military camps, and guns poised for attack. In the background, the drawing showed the Suez Canal, flanked by palm trees and traversed by a bridge, and further away, Egyptian towns with the minarets and pyramids.

The journal was managed by the "General Inspectorate of the Desert" from its seat in Beersheba. The military authorities, who were the initiators of the journal, continued to be heavily involved. The spirit behind it was Cemal Paşa himself, minister of the navy, commander of the fourth army and governor general of Syria and Palestine. His name, photographs, and sayings appeared frequently in the pages of the journal, and he was invariably praised for his war efforts and concern with the welfare of the population.[74] Along with him the journal mentioned two other senior officers who were associated with it: Colonel Ali Fuad Bey, the chief of staff of the fourth army, and Colonel Behcet Bey, who was commander of the war zone, governor of the new *mutasarrıflık* the Ottomans established in Sinai, and the general inspector of the desert. Haci Cemal, the managing editor, marking the six months which had passed since the birth of the journal, singled out all three for their continuous support and encouragement. He mentioned the great interest which the journal had raised in Syria, and, interestingly, wrote of yet another initiative undertaken by the printing house which printed it to publish a daily bulletin of news in four languages – Turkish, Arabic, French, and Hebrew. A great need, he wrote, was felt for such a publication.[75] Presumably the idea was to reach broader sections of the population in the area.

In contrast to the official gazette, writers in the *Musavver Çöl* identified themselves by name. They were a small group of authors, poets and

[73] H. Cemal, "Çöl Risalesinin Altı Aylık Devre-i Hayatı", *M.Ç.*, no. 12.

[74] "Musib bir İcraat", *M.Ç.,* no. 10. The journal quoted from the Hebrew language *ha-Ḥerut* which described Cemal Paşa in glowing terms on the occasion of his visit to Jerusalem and praised him for his attention to agriculture and education.

[75] "Çöl Risalesinin Altı Aylık Devre-i Hayatı", *M.Ç.*, no. 12. This may be identical to the Hebrew bulletin *Ḥadshot ha-Milḥama* [*News from the War*] which appeared in 1917 and is referred to by Kressel, p. 117.

journalists, both Turks and Arabs, who contributed almost all that was published in the journal. Among the Turks were the above mentioned Haci Cemal, Rıza Turgut who was apparently the editor, and the poets Naci Senih and Sabit, with Rushdī Sha'th the most prolific writer among the Arabs. Some writings were, as was customary, copied from other publications and some contributions were penned by some well known Turkish authors like Yusuf Akçura[76], an early promoter of Turkish nationalism, and Abdülhak Hamid [Tarhan][77], the major poet of the Tanzimat period. The most prominent name was that of Halide Edib [Adıvar] [78]who was given the title of honorary editor of the journal. Halide Edib visited Palestine during the war and was invited by her friend, Cemal Paşa, to tour the Negev and Sinai. In her memoirs she described the spell of magic which the desert exerted on her as well as the sense of history she felt while travelling in Palestine.[79] She did not mention her connection with the journal, but one of its issues published her feature "The Spirit of the Desert" where she gave expression to the enchanting impression made on her by the silence and grandeur she had found there.[80]

Contents

a. The war

The journal defined itself simply as a "political, social, technological, and literary newspaper" and sometimes also as "agricultural". This was a very general self definition, but in practice, as seen from its content, it

[76] Yusuf Akçura (1876-1933) was a Tatar born in Simbirsk, Russia, who came to the Ottoman Empire as a child. He established contacts with the Young Turks and joined nationalist circles after the 1908 revolution. He was most probably the author behind the pen name "Akay" *M.Ç.,* nos. 8 and 12.

[77] Abdülhak Hamid [Tarhan] (1852-1937) came to be known for his innovative spirit. He also held several diplomatic positions and became a member of parliament. The *Musavver Çöl* published his introduction to a play he wrote about the conqueror of Spain, Ṭārik ibn Ziyād. "Tarikin Mukaddemesi," *M.Ç.,* no. 7.

[78] Halide Edib [Adıvar] (1884-1964), an author, teacher, and public figure, was born in Istanbul. During the Young Turk period she was active in Turkish nationalist societies and came to be known for her intense patriotism and her promotion of women's rights. During the war she volunteered as a soldier and a nurse. Later she took part in the Turkish war of independence and collaborated with Mustafa Kemal. After a stay in England and the United States, she returned to Turkey and became a university teacher and a member of parliament.

[79] *Memoirs of Halide Edib,* New York and London, 1972 [1926], p. 412-428.

[80] "Çölün Ruhu", *M.Ç.,* no. 2.

had a precise and definite goal. It was, as has already been explained, to call for the utmost loyalty and support to be given to the state and to stimulate among the readers a willingness to fight and sacrifice themselves for the great cause. This goal permeated almost everything that appeared in the journal be it simple news, articles, poems, or photographs. There were, to be sure, features which were at least outwardly unconnected with the main theme. Such were articles on scientific matters, some pieces of literature and poetry, and the like. A commercial advertisement also once appeared in the journal.[81] But most of what was published was in some way or another oriented towards the main goal, instilling in the readers an intense patriotic feeling.

One category was news. There was very little news about events and developments in the world generally, or even in the Ottoman Empire, but there was an abundance of reporting about the war. Every issue gave ample space to news from the front as relayed by the news agencies, including not only those battles in which the Ottomans participated, but also those of their allies. In all these reports the Ottomans and their allies were the winners while their enemies were described as losing and retreating. Undoubtedly, the purpose of this kind of reporting, which was also apparent in the Jerusalem gazette, was to keep high the spirits of hope among the readers so as not to let them sink into a defeatist mood. The same approach was also visible in descriptions of battles in Sinai and Palestine. The journal reported on the failure of British air attacks near Beersheba[82] and, in April 1917, described the bitter battle of Gaza as a great victory for the Ottomans achieved due to their superb command and the bravery of their troops.[83]

A clear distinction was made in the journal between friend and foe. As appears from its pages, the values and principles held by the Ottoman Empire and its allies, the Central Powers, were diametrically opposed to those of the Entente Powers.[84] Particular hostility was reserved for Britain, which is often described with expressions of contempt such as "snake", "coward" and the like. When the journal described the failure

[81] This was an announcement by the Palestinian Bank of Commerce "Kudüs Ticaret Filistin Bankası", *M.Ç.*, no. 6.

[82] "Tayyare Hücumu", *M.Ç.*, no. 1; "İngiliz Cebanetinden bir Numune daha", *ibid.*, no. 4.

[83] "Ajanslardan Hulasadır", *M.Ç.*, no. 10.

[84] See the poem quoted from the Syrian gazette listing all the nations participating in the war. "Al-Ḥarb wa-Lisān Ḥāl al-Duwal", *M.Ç.*, no. 12.

of the British air force over Beersheba, it expressed its satisfaction at seeing "this cowardly and despicable nation" persist in such "crazy" operations which proved the "lowliness of their values and their character".[85] In an article on British "crimes" in Egypt, the journal wrote that Egyptians did not have a single moment of peace since the British occupation began. The British, it said, from the moment they arrived in Egypt, committed crimes and atrocities testifying to their wild nature. The journal listed the various acts of destruction brought about by the British and their maltreatment of the Egyptian villagers, accompanying the text with a photograph of a public execution carried out by the British.[86] A poem written by Naci Senih was outspoken in lashing out against the British and was entitled "You, My Bloody Enemy."[87]

The same negative attitude was manifest also in the case of other enemies of the Ottoman Empire, including rebels from within. Haci Cemal, in an article on national unity, attacked all those Muslims who, out of personal interest, exploited religion and disrupted the unity of the Islamic community. All Muslims had one prophet, he wrote, and he could not understand why they created divisions between them when only through unity would it be possible to stand up to the outside enemy.[88] The first issue of the journal published the Imperial Decree which prescribed the death sentence on the Egyptian Khedive Ḥusayn Kāmil for accepting British protection and declaring himself sultan.[89] Elsewhere it quoted from the harsh letter sent by Shaykh ibn al-Rashīd to the Hashimite Sharīf Ḥusayn in Hijaz for declaring a revolt against the Caliphate and disrupting the unity of Islam.[90] The Hijazi rebels were similarly condemned by Rushdī Sha'th. They positioned themselves, he wrote, against the Caliphate at the very time when the Ottomans were fighting for the survival of Islam and in an extremely emotional appeal called on Muslims everywhere to declare a Holy War on these rebels.[91] The journal gave its attention to "smaller" rebels, too: Announcements appeared from time to time about Ottoman troops who deserted the lines or collaborated with the enemy. It would seem that these announcements were

[85] "İngiliz Cebanetinden bir Numune Daha", *M.Ç.*, no. 4.
[86] "Faẓā'i' al-Inglīz fī Miṣr", *M.Ç.*, no. 12.
[87] "Ey Kanlı Düşmanım", *M.Ç.*, no. 7.
[88] "Kalem… ve Ittihad", *M.Ç.*, no. 9.
[89] "İrade-i Seniye", *M.Ç.*, no. 1.
[90] "İbn al-Rashīd Hazretleri…" *M.Ç.*, no. 9.
[91] "Sayḥat Muta'allim wa-Anīn Āsif", *M.Ç.*, no. 10.

meant not only to ask for help in finding them and turning them in, but also in order to deter others from committing similar acts of treason.[92]

Among the important messages the journal wished to impart to its readers was faith in the just cause of the war and the right decision made by the Ottoman Empire in entering it. The entry into the war was described as inevitable, forced upon the Ottoman Empire in its battle for survival. The decision was not reached for reasons of sentiment or because of considerations of prestige, but was the outcome of totally rational calculations. As explained by Naci Senih, joining the war was incumbent upon the Ottomans since they could literally not detach themselves from their past and from the Muslim world. They needed to demonstrate the necessary steadfastness against the aggressive intentions of the enemy, openly expressed, as the alternative would have been enslavement and humiliation.[93] The continued participation of the Ottoman Empire in the war was likewise not of Ottoman choice, as the various efforts made by the Ottomans to bring it to an end had not been successful. In a declaration to the army made by the sultan and published by the journal, it was pointed out that the Empire, along with its allies, had proposed to the enemy the opening of peace talks in an effort to prevent further destruction and bloodshed, but the offer was rejected. In view of this, the sultan asked his troops to demonstrate the same courage they had shown until then expressing his hope in final victory.[94]

Interestingly, along with the justification of Ottoman participation in the armed struggle, the journal expressed itself at times in a manner which betrayed a certain compliance with the very idea of war. In one article, Haci Cemal tried to answer the "difficult" (as he put it) question of why wars broke out at all when human beings were actually commanded to help and serve each other. He saw the origin of this phenomenon in the natural contest which existed among people in a way which made them wish to obliterate one another. This, he went on, was in fact a blessing, since the earth could not contain all of mankind, and some people needed to sacrifice themselves.[95] In another article, Rıza Turgut saw war as a "law of nature". All efforts to achieve eternal peace in the world had failed, and if anything did preserve peace it was military power

92 "İlan", *M.Ç.,* no. 2.
93 "İslamiyet Nokta-ı Nazardan Harb", *M.Ç.,* no. 10.
94 "Beyanname-i Hümayun Sureti", *M.Ç.,* no. 6.
95 "Hayat", *M.Ç.,* no. 8.

and the willingness, under threat, to use it. Without it a state would lose its right to exist.[96] Conflict, struggle, and war are thus seen not only as natural features of human behavior but as social and political obligations. Furthermore, in some of the writings of the journal on self sacrifice for the sake of faith, these concepts also acquire the character of a religious prescription with rewards in another world. Rushdī Sha'th, in an unusually moving story about a martyr in the Holy War, describes how he loses his life in battle, how his soul ascends to heaven, and how he addresses his grieving mother. His words to her reflect the sense of gratification he feels at being allowed to fulfill his religious duty and at finding himself in the presence of God: "Weep not, mother, fear not and do not be sad, for your son's soul is flying together with those of his forefathers, around the seat of God in a world of truth."[97]

Whatever the views on war and death, and no matter what the general situation was, it was, of course, the goal of the journal to build up hopes for the final victory. According to Sabit, the Ottoman Empire was lucky to be on the side of Germany, the strongest power in the world, and would inevitably emerge victorious. The Muslim world would reunite and rid itself of the two "snakes" (Britain and Russia).[98] Though the present situation was gloomy, he wrote, there was no doubt that Turkestan would eventually collaborate with the Caliphate, Iran and Afghanistan would together bind themselves with the world of Islam, and Egypt, too, though today it was a British stooge, would soon experience a rebellion of its young generation against their rulers. In a somewhat hallucinatory note he goes on to say that there are lots of unexpected events happening in the world, and one must therefore never lose hope.[99]

b. The desert

The *Musavver Çöl* devoted considerable attention to a description of the region itself, Sinai, the Negev, and the town of Beersheba. A series of articles on the history, geography, economy, and demography of Sinai appeared starting with the first issue, the main messages being the antiquity of settlement in the peninsula and its strategic importance as a land bridge between continents in both the past and present.[100] Special empha-

[96] "Terakkiyat-ı Askeriye", *M.Ç.*, no. 12.
[97] "Yā Shahīd", *M.Ç.*, no. 7.
[98] "Cereyan-ı İslam", *M.Ç.*, no. 8.
[99] "Cihan-ı İslam", *M.Ç.*, no. 9.
[100] "Sina", *M.Ç.*, nos. 1-12.

sis was placed on the role of Sinai in the history of Islam and the history of the Ottomans themselves. By crossing the Sinai and conquering Egypt from the Mamluks, Sultan Selim acquired the important titles of Caliph and the " Servant of the two Holy Cities " and thus became a great unifier of Islam. The journal published the text of the message sent by Selim to his son Süleyman announcing his victory, as well as the prince's answer to his father. Süleyman praised his father for his heroism and described the enthusiastic response of the population to the event. As if the analogy with the present was not clear enough, the journal stated in its opening remarks that it was possible to see in today's campaign in the desert an expression of history repeating itself.[101] The evident conclusion was that Ottomans should learn from the ways of their forefathers and follow in their footsteps. Sinai, the Ottoman Empire, and Islam were worthy causes in the past and should remain so in the present.

The positive effects that Ottoman rule had on the desert and its inhabitants was a central motif in the pages of the journal. It fit in well with the new " colonial " approach which developed among some Ottoman statesmen and intellectuals during the last years of the Empire. According to this approach, which several scholars have already noticed and discussed,[102] the Ottoman state was perceived as filling a " sacred mission " in the areas under its control by diffusing in them the fruits of civilization (*temdin*). It echoed the idea of the *mission civilisatrice* of colonialism, which was current in Europe at the time, and which sought to justify colonial rule by helping poor and backward areas of the world reach a higher level of civilization. Admiration for western civilization (*medeniyet*), the need to adopt it, and the Ottoman role in spreading it, find wide expression in the journal. Some writers go further by claiming the existence of an original and unique Ottoman civilization. In the view of Yusuf Akçura, for example, the Ottomans excelled not only in military victories and in efficient administrative practices, but in creating a civilization which competed with those of most advanced nations of the time.[103]

[101] " Ihya-yıTarih ", *M.Ç.,* nos. 4, 5.

[102] See, especially, Selim DERINGIL, " They Live in a State of Nomadism and Savagery : The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate ", *Comparative Studies of Society and History,* 45, 2 (2003), p. 311-325*; ibid.*, *The Well Protected Domains : Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909,* London, 1999. On the Ottoman view of the desert during the world war see Eyal GINIO, " Presenting the Desert to the Ottomans During World War I : The Perspective of the *Harb Mecmuası* ", *New Perspectives on Turkey* 33 (2005), p. 41-62.

[103] " Tesbit-i Hatıra ", *M.Ç.,* no. 7.

The Arab provinces of the Ottoman Empire were considered in this scheme of things, to be one of the targets for this civilizing effort. Cemal Paşa, as has already been mentioned, won considerable acclaim for, among others, his concern for development in Syria and Palestine. But it is the desert and its inhabitants, the Bedouins, which receive the utmost attention in the journal as the receivers of *temdin*. The desert had in the past suffered from extremely poor conditions and accordingly had a very poor reputation among the people. The trouble was that this reputation persisted out of ignorance long after the Ottomans succeeded in bringing about a change in conditions. The journal broadly covered, in words and photos, the visit of a delegation of writers and public men from Istanbul. Though their purpose was mainly to visit the troops on the front, they also familiarized themselves with the conditions of life in the area. The desert had begun to change, and the arrival of the delegation was therefore an eye opener helping to dispel the negative image which people had of it.[104] Haci Cemal wrote that he had been skeptical in the past about the visit of the delegation, but was favorably surprised when he read in the newspaper the positive impressions of its members as related by one of its members in an article in *Tanin* entitled " Memoirs from the Desert ". He thereupon decided to publish these impressions in *Musavver Çöl*. [105]

The major change introduced by the Ottomans was transforming the desert into a livable region. Naci Senih wrote that in the past the desert had been identified with sand, heat, dryness, solitude and silence, but with the achievements already accomplished by the Ottomans, faith was growing in its ability to " wake up ", and the Bedouins, previously destitute, were now ready to partake in the wealth of the nation.[106] Rıza Turgut made a similar comparison between past and present. The desert which had been desolate in the past, now transformed into a lively and prosperous area, where water was being pumped out of wells, new tracts of land were being brought under cultivation, new settlements were being established, and roads and railroads were being constructed. The responsibility for the desert's sad condition in the past lay, he said, with the British, whereas the changes have all been the work of the Ottomans.[107] An Arab author by the name of Ibn Ya'ḳūb wrote about his personal

[104] " Muhterem Simalar ", *M.Ç.*, no. 1 ; " Arz-ı Teşekkür ", *ibid.*, no. 2.

[105] " Teşebbüs-i Fikri ", *M,Ç.*, no. 6. The memoirs appeared from this issue onwards under the title *Çöl Hatıratı*..

[106] " Çölde ve Bedeviyette İnkılab-ı Hayat ", *M.Ç.*, nos. 6, 7.

[107] " Çöl ", *M.Ç.*, no. 4.

experience. Just a few years previously, during the first Suez campaign, all he could see around him was empty space with no water and no trees. Now, thanks to the tireless efforts of the leaders, the area has turned into a vibrant place, full of life.[108]

In this process of *temdin,* it was the Ottoman army that was seen as playing the major role. According to Rıza Turgut the Ottoman army was not only a military force and was not only satisfied with the victory it had in conquering the Sinai. It went further and achieved a "second victory" by bringing development and progress into the region.[109] The best example could be found, according to him, in the development projects initiated by the army in such places as al-Sir, ʻAwja al-Ḥafīr, and ʻAslūj in the Negev, planning and implementing the distribution of land to needy Bedouins with the purpose of encouraging their settlement. The writer thanked the army for its settlement projects which were designed to bring the original inhabitants of the desert ample sources of livelihood and happiness. By so doing, it gave them the opportunity to share the fruits of civilization.[110] For the benefit of prospective applicants, the journal published, in both Turkish and Arabic, detailed information about conditions for receiving the distributed land.[111]

Apart from encouraging the settlement of the Bedouins on the land, the army gave its attention to spreading education among them. Rıza Turgut wrote that when the Ottomans occupied Sinai they found the inhabitants to be in a state of utter ignorance. The British were to blame and it was the Ottoman army, once again, which stepped in, seeing its mission as eradicating illiteracy and ignorance and creating for the population proper educational facilities. Among others, it helped found a new vocational school for Bedouin children in Beersheba. It was designed to train children in some practical skills as well as provide them with elements of a general education.[112] In order to encourage enrollment, a detailed program for the school was published in Arabic in the journal and outstanding graduates were promised continued studies in higher schools in Istanbul.[113] On the occasion of the opening of the school, the journal carried a special feature on the importance of education in the life

108 "Maʻnā al-Ḥayāt", *M.Ç.,* no. 6.
109 "Çöl", *M.Ç.,* no. 4.
110 "Güldeste-i Şükran", *M.Ç.*, no. 7.
111 "Sir Çiftliği İskan Talimnamesi", *M.Ç.,* no. 5.
112 "Gonca-ı Zafer", *M.Ç.,* no. 5.
113 "Madrasat al-Aṭfāl al-Ruḥal al-Sināʼiyya", *M.Ç.,* nos. 4, 5, 6.

of a nation, giving the example of Japan, where educated women had an important role in raising a new generation of patriotic citizens.[114]

In everything related to this process of *temdin,* Beersheba was regarded as a model town. The journal published descriptions of the town in both the past and present. Tawfīḳ Shātīlā wrote that in the past Beersheba had been considered a wild and ill reputed place, but when he visited the town more recently he found it to be modern and clean, well lit up by electricity, and with many new buildings including workshops, a hospital, and a school.[115] The aforementioned member of the Istanbul delegation, who visited the region, described the town in his reminiscences as clean and orderly, a symbol of *temdin.* The town had industrial plants and public buildings, and life there was dynamic and vibrant day and at night. While walking with his friends in the park at the center of town, he discovered there an abundance of water and plenty of trees and flowers which made him believe that one day the town would be swathed in forests. In the evening he went to see a film and was gratified at the sight of Bedouin residents giving lively and loud expression to their enjoyment.[116]

Conclusion

The impact made by the *Musavver Çöl* on its individual readers cannot be determined. Considering the goals it tried to achieve and the ideas it tried to inculcate it was, of course, a story of failure. The journal attempted to arouse a passionate feeling of patriotism toward the state and a willingness to do everything possible in order to prevent its ultimate fall. It did so by using a variety of methods of persuasion : it tried to implant in its readers a sense of history and their own personal role in shaping it ; it tried to persuade them of the just causes the Ottoman Empire was fighting for and in the correctness of its decision to join the war and remain in it ; it praised devotion, action, and self sacrifice as lofty human ideals ; it described the enemy in the most contemptuous terms ; and it constantly reported on Ottoman achievements and enemy retreats never losing hope of eventual victory. But judging by the consequences of the war for the Ottoman Empire, all this was soon to prove

[114] " Bi-munāsabat iftitāḥ maktab al-Aṭfāl ", *M.Ç.,* no. 2.
[115] " Bir Saba ", *M.Ç.,* no.7.
[116] " Çöl Hatıratı ", *M.Ç.*, nos. 8, 9.

useless. By the end of 1917 the British would occupy Jerusalem and by the end of the following year would complete the conquest of the Arab provinces.

It is, however, interesting to follow the somewhat pathetic attempt made by the Ottomans, as represented in the journal, to prevent at this very late hour their final collapse and turn the course of history in their favor. It is also interesting to notice the different, and sometimes contradictory loyalties, they were trying to promote among their citizens. As it turns out, the concept mostly used by the journal in its call for loyalty and devotion was "homeland" (*vatan).* Presumably this term, familiar, general, and not marked precisely by any borderlines, could serve best the purpose of mobilizing people, for it was only natural for them to show loyalty to their "home", be it in a narrow, or wider, more general, sense. It could bring them all together no matter how they chose to identify themselves, and to what entity they preached their first loyalty. Commonly used with no specific definition in mind, *vatan* had the advantage of fitting in with all other ideologies and doctrines which were current at the time among Ottoman citizens.

It was, however, impossible to forgo the use of other possible foci of loyalty which had their roots at the very foundation of the Ottoman Empire and had long been promoted by its rulers as the best guarantee for ensuring Ottoman territorial integrity against all dividing and destructive forces. One was the concept of Ottomanism, which sought to unite all Ottoman citizens under the banners of loyalty to a common Ottoman dynasty (or state), a common "nation", and a common homeland. In the journal, the idea of being an "Ottoman" (*osmanlı)* finds wide expression and it is commonly as Ottoman citizens (*vatandaş)* that people are called to express their loyalty and to act. All Ottoman citizens, without regard to their geographic origin or their ethnic, racial, or religious background, share the duty to defend their state on an equal basis. The other concept, and the one which had long proven its efficacy in rallying people around it, was the concept of Islamism, which rested on the deep link which existed throughout history between the Ottoman state and Islam. The Ottoman Empire, created by Muslims, had since its inception seen its mission in the defense and promotion of Islam, it always took a leading role in the history of Islam, and its ruler, the sultan, was widely recognized in his role as leader of the entire Muslim world. Islam was, and continued to be, the common religion of a majority of Ottoman citizens, who saw their attachment to the state as resting on a religious bond rather

than on citizenship or loyalty to a state and dynasty. It is for this reason that the Ottomans, notwithstanding their profession of Ottomanism, tried to make use of the Islamic factor, as well, and declared the war to be a holy war. The journal expressed this notion in many of its writings and, in its calls for action, played on the religious loyalties of its readers as much as their patriotism or their Ottoman " nationalism ". As put by Haci Cemal, " nationalist feelings (*kavmiyet*) must combine with those of religion into one whole ".[117]

It is significant that side by side with the appeals to " homeland ", Ottoman patriotism, and religious faith, all of which had been in use in the past, a new idea was to appear occasionally in the pages of the *Musavver Çöl* – the bond which exists between the Ottoman Empire and its founders, members of the Turkish ethnic group. A Turkish (racial or ethnic) self view had already appeared among Turkish intellectuals and statesmen by the end of the 19th century, but there remained some reluctance in identifying, at least outwardly, the Ottoman Empire as a Turkish state for this would have further alienated non-Turkish citizens. It would seem that with the progress of war and the loss of further territories, most of which were inhabited by non-Turks, the walls of caution began to crumble. The member of the delegation who published his reminiscences of his visit to the Negev and Sinai wrote of the " Turkish spirit " which was responsible for establishing all the new institutions he had found on his trip.[118] Rıza Turgut, who dealt with the change brought to the desert by the Turks, saw it as proof of the extent of Turkish commitment to progress and modernization, showing " how deserving they were to preserve their name and existence and how more superior they were from all points of view to the European nations which embody the European spirit ".[119] Yusuf Akçura, in the last issue of the journal in our possession, made an emotional appeal to " the Turkish army " to restore honor to the Turks, guard their homeland, and be worthy of its forefathers.[120]

The possible contradictions between these concepts, " homeland ", " state ", " Islam " and " Turkishness ", were too obvious, but their use can be explained. The writers and journalists associated with the journal, much like the state itself, could not be expected to seek consistency and harmony in their writings. The constraints of war were such that *all* tools

117 " Hayat ", *M.Ç.,* no. 8.
118 " Çöl Hatıratı ", *M.Ç.*, no. 8.
119 " Çöl ", *M.Ç.*, no. 4.
120 " Ey Türk Ordusu ", *M.Ç.*, no. 12.

had to be used in order to evoke loyalty and sacrifice and it is well to remember that Ottoman society was still fairly heterogeneous at the time. It included Muslims and non-Muslims, Turks and non-Turks, and these groups could simply not be addressed in the same manner. This situation was to change within a very short time for by the end of the war, the Ottoman Empire, for the survival of which so much had been said and done in the past, had ceased to exist.

Final word

The two newspapers just surveyed were mouthpieces of the Ottoman authorities, and both were designed to advance the state's interests, first and foremost, the survival of Ottoman rule in the region. While written primarily by Turks and aimed at Turkish speaking officials or officers, they had to consider the divergence between the Ottoman rulers of the land and the Arabic speaking population, which, of course, had to be brought into the fold and remain loyal and law abiding citizens. For this purpose they did not have only to include Arabic editions, or at least Arabic sections, i.e. to "speak" to the Arab population, but also to emphasize in their writings the unifying factors among the peoples of the Empire as well as demonstrate the order and benevolence of the state.

But as can be easily seen, the two publications were of two different kinds and appeared at two different time periods. The *Kuds-ı Şerif*, the earlier of the two to be published, was issued at a time when the state, while facing serious problems, still appeared to have the upper hand. Turkish-Arab unity was looked upon as something which stood a chance, and the survival of Ottoman rule in Palestine was yet to be challenged by either an outside enemy or a disloyal population. The prime tasks seemed to be administrative. It was after all an official gazette, created by and aimed at civil officials, and its purpose was, first and foremost, to make the everyday business of administration smoother and more efficient. This was also reflected in its style: Carrying mostly announcements and news, its language was prosaic, simple, and clear.

The *Musavver Çöl* appeared almost at the "last minute" of Ottoman history. It was initiated primarily by top officers and officials who were highly involved in state affairs and who knew from their experiences on the ground that the time of reckoning was fast approaching. Addressing themselves to fellow officers and officials as well as to the local Arab population, they did all they thought they could to change the fortunes

of the war. The journal had a clear mission to stir up loyalty and devotion, and just as it used all possible foci of identity to appeal to its readers, it also employed all possible literary forms – from descriptions and features through stories and poems to direct calls for action. Its messages were highly emotional and passionate. Perhaps, it was hoped, the Ottomans would emerge the winners after all. For this journal, the issue at hand was not one of administrating the land but of assuring Ottoman survival within it.

David Kushner, *Turkish Periodicals in the District of Jerusalem at the End of the Ottoman Period*

The article describes and analyzes the contents of two separate Ottoman Turkish periodicals which were issued by the authorities in the district of Jerusalem in the closing years of Ottoman rule. Very few issues have survived. One was the official gazette, *Kuds-ı Şerif,* which appeared between 1904 and 1909, and again between 1913 and 1915. It was published also in an Arabic version and was modeled after other Ottoman provincial gazettes, designed primarily to inform officials as well as the public at large of government regulations and news connected with the province. The other was an illustrated bi-weekly, *Musavver Çöl,* which was published between the end of 1916 and mid 1917, first in the desert town of Beersheba and then in Jerusalem. This journal, which also contained a number of writings in Arabic, aimed at stirring up loyalty and sacrifice among its readers just at the time when the Ottoman Empire was fighting its last battles for survival.

David Kushner, *Périodiques turcs dans le district de Jérusalem à la fin de la période ottomane*

L'article décrit et analyse le contenu de deux périodiques turcs ottomans qui furent publiés par les autorités dans le district de Jérusalem dans les dernières années de l'autorité ottomane. Très peu de numéros ont survécu. L'un de ces périodiques fut le journal officiel, *Kuds-ı Şerif*, qui parut de 1904 à 1909, puis de 1913 à 1915. Il fut publié aussi en version arabe et prit modèle sur les journaux provinciaux ottomans, destinés originellement à informer les officiels aussi bien qu'un large public des règlementations du gouvernement et des nouvelles liées à la province. L'autre fut un bi-hebdommadaire illustré, *Musavver Çöl,* publié de 1916 à mi-1917, d'abord dans la ville du désert, Beersheba, puis à Jérusalem. Cette revue, qui contenait aussi nombre d'écrits en arabe, visait à susciter loyauté et sacrifice parmi ses lecteurs, au moment où l'Empire ottoman livrait ses derniers combats pour la survie.

ANTISIONISME ET ANTISÉMITISME DANS LA PRESSE OTTOMANE D'ISTANBUL À L'ÉPOQUE JEUNE TURQUE (1909-1912)

L'exemple d'Ebüzziya Tevfik

Évoqué par la presse arabe dès le premier congrès sioniste tenu à Bâle en 1897[1], le sionisme ne devint un sujet central du débat public dans l'Empire ottoman qu'au lendemain de la restauration de la Constitution, le 24 juillet 1908. La censure hamidienne étant supprimée, il put alors commencer à s'exprimer librement. Certes, il ne s'agissait pas des premiers contacts entre les sionistes et l'Empire ottoman. Le fondateur du mouvement, Théodore Herzl, s'était rendu à cinq reprises dans la capitale ottomane entre 1896 et 1902, y avait rencontré deux grands vizirs, Halil Rıfat Paşa et Said Paşa, et avait été reçu par le sultan lui-même en mai 1901. Durant le règne d'Abdülhamid II, les demandes sionistes avaient été refusées. Dans la crainte d'un nouveau problème « minoritaire », le gouvernement ottoman avait pris des mesures législatives pour empêcher l'installation des Juifs en Palestine[2].

Özgür Türesay, docteur en histoire, est chargé de recherche au département de Science politique, université Galatasaray, Çırağan Caddesi nº 36, 34357 Ortaköy-Istanbul, Turquie
oturesay@gsu.edu.tr

[1] Henry Laurens, *La question de Palestine,* tome 1, *1799-1922. L'invention de la Terre sainte*, Paris, Fayard, 1999, p. 202-205.

[2] Voir Isaiah Friedman, *Germany, Turkey and Zionism, 1897-1918*, Oxford, Clarendon Press, 1977 et Neville J. Mandel, *The Arabs and Zionism Before World War I*, Berkeley-

Turcica, 41, 2009, p. 147-178. doi: 10.2143/TURC.41.0.2049291

Juste après le changement de régime politique en juillet 1908, un observateur contemporain notait qu'« une conséquence curieuse assez imprévue du nouveau régime a été de raviver les espérances des sionistes… Maintenant que le sultan n'est plus le seul maître et qu'il faudra compter avec le parlement, dans un avenir très proche les sionistes ont l'espoir d'aboutir »[3]. La Révolution jeune turque avait certes ravivé les espoirs des sionistes mais elle avait également provoqué et amplifié l'opposition arabe à leur projet[4]. Désormais, l'opposition au sionisme pouvait s'exprimer librement dans l'espace public. La réaction ne tarda pas. Cela dit, les débats sur le sionisme qui ont eu lieu dans la presse turcophone stambouliote exprimaient une vision du phénomène depuis la capitale impériale et non depuis les provinces arabes. En d'autres termes, le sionisme fut débattu à Istanbul en dehors de toute connaissance de la réalité sur le terrain, et cela, jusqu'à 1911. Au Parlement ottoman, la question fit l'objet de deux débats en mars et mai 1911 : c'est alors que l'intervention des députés des provinces arabes fit entrer la dimension locale, palestinienne, dans le débat public sur le sionisme.

D'autre part, les premières manifestations d'antisémitisme eurent lieu peu après les débuts du nouveau régime. En septembre 1908, à Salonique, c'est-à-dire dans la ville la plus juive de l'empire, « la seconde Jérusalem » comme on disait alors[5], l'un des deux journaux grecs, le *Pharos tis Thessalonikis* (le Phare de Salonique), publia des articles invitant la population grecque à déclarer la guerre économique à la communauté juive de la ville dont la prépondérance démographique et économique était perçue comme un obstacle majeur à l'hellénisation de la

Los Angeles-Londres, University of California Press, 1976 ; Mim Kemal Öke, *Siyonizm ve Filistin Sorunu (1880-1914)*, Istanbul, Üçdal Neşriyat, 1982, p. 51-100 et « The Ottoman Empire, Zionism and the Question of Palestine (1880-1908) », *International Journal of Middle East Studies*, 14, 1982, p. 329-341 ; Avram Galanté, « Abdul Hamit et le sionisme », dans son *Histoire des Juifs de Turquie*, vol. IX, Istanbul, İSİS, s.d., p. 175-188 ; Esther Benbassa, « Le sionisme dans l'Empire ottoman (1908-1923) », *Vingtième Siècle, Revue d'Histoire*, 24, octobre-décembre 1989, p. 69-80.

[3] L. Bouvat, « La révolution en Turquie », *Revue du monde musulman*, vol. 7, nº 8, août 1908, p. 732 et Isaiah Friedman, *op. cit.*, p. 140-141.

[4] David Farhi, « Documents on the Attitude of the Ottoman Government Towards the Jewish Settlement in Palestine After the Revolution of the Young Turks (1908-1909) », dans Moshe Ma'oz (éd.), *Studies on Palestine During the Ottoman Period*, Jérusalem, The Magnes Press, 1975, p. 205.

[5] *Mémoires posthumes et inachevées de Jacques Abravanel, Juif portugais, Salonicien de naissance, Stambouliote d'adoption* (texte revu par Alexandre Toumarkine), Istanbul, İSİS, 1999, p. 18, et pour l'antisémitisme à Salonique en général, p. 21-22.

Macédoine[6]. Au début du mois d'octobre 1908, à Izmir, après que le parlement crétois eut pris la décision du rattachement de l'île de Crète à la Grèce, et qu'en réaction un boycott économique eut été lancé par les communautés turque et juive de la ville contre les magasins et les cafés grecs, un journal grec publia un article antisémite[7]. En mai-juin 1909, les deux journaux grecs de Salonique, le *Pharos tis Thessalonikis* et le *Nea Alītheia* (La Nouvelle Vérité) commencèrent à publier en feuilleton un roman intitulé *Le Satan de la Turquie*, inspiré à la fois par l'antijudaïsme chrétien et, du fait de ses motifs socio-économiques, par l'antisémitisme moderne[8].

Pour pouvoir mieux appréhender l'importance de ces questions dans la vie politique ottomane pendant la Seconde monarchie constitutionnelle, il convient de les replacer dans le cadre des luttes politiques internes de l'époque, c'est-à-dire dans le contexte conflictuel entre le Comité Union et Progrès (CUP) et ses opposants d'une part, et dans les luttes intercommunautaires juives et intersionistes de l'autre[9]. Le soutien

[6] Rena MOLHO, « Popular Antisemitism and the State Policy in Salonika during the City's Annexation to Greece », *Jewish Social Studies*, 1988-1993, vol. 50, nº 3/4, p. 254. Sur ce sujet, voir aussi Bernard PIERRON, *Juifs et chrétiens de la Grèce moderne. Histoire des relations intercommunautaires de 1821 à 1945*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 73-78.

[7] *Mis Memorias. Una Vida Yena De Drama I Perikolos. Un commissaire de police ottoman d'origine juive à İzmir au début du XXe siècle. Les mémoires de Rafael Chikurel*, texte présenté et publié par Henri Nahum, Istanbul, İSİS, 2002, p. 17.

[8] N. S[louch], « Antisémitisme et Sionisme en Turquie », *Revue du monde musulman*, vol. 9, nº 9, septembre 1909, p. 174-176. Le même auteur avait publié quelques mois auparavant un bref compte rendu sur la question du sionisme dans l'empire, voir N. S[louch], « L'immigration juive en Turquie », *Revue du monde musulman*, vol. 8, nº 6, juin 1909, p. 250-253.

Sur l'incident de *Le Satan de la Turquie*, voir aussi Rena MOLHO, « The Zionist Movement Up to the First Panhellenic Zionist Congress », dans son *Salonica and Istanbul: Social, Political and Cultural Aspects of Jewish Life*, Istanbul, İSİS, 2005, p. 169.

[9] Pour l'histoire complexe des relations entre le CUP, la communauté juive de l'empire et les organisations sionistes, on pourrait consulter notamment Esther BENBASSA, « Les ''Jeunes-Turcs'' et les Juifs (1908-1914) », dans J.-L. Bacqué-Grammont et Rémy Dor (éds.), *Mélanges offerts à Louis Bazin par ses disciples, collègues et amis*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 311-319 ; Jacob M. LANDAU, « Les Jeunes-Turcs et le Sionisme : une reconsidération », dans Edhem Eldem (éd.), *Première rencontre internationale sur l'Empire ottoman et la Turquie moderne*, Istanbul-Paris, İSİS, 1991, p. 385-395 ; Mim Kemal ÖKE, *op. cit.*, p. 101-163 ; Feroz AHMAD, « The Special Relationship. The Committee of Union and Progress and the Ottoman Jewish Political Elite, 1908-1918 » dans Avigdor Levy (éd.), *Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*, Syracuse, Syracuse University Press, 2002, p. 212-230 et İlber ORTAYLI, « Ottomanism and Zionism During the Second Constitutional Period, 1908-1915 » dans Avigdor Levy (éd.), *The Jews of the Ottoman Empire*, New Jersey, Princeton, 1994, p. 527-536.

massif de la communauté juive au CUP au lendemain de juillet 1908 ; la présence de plusieurs Juifs dans le Comité (contrairement à leur absence totale dans les rangs de l'opposition) ; la place centrale de Salonique et le rôle joué par certaines loges maçonniques dans la phase organisationnelle du Comité ; ou encore, la participation massive de volontaires juifs dans l'Armée de l'Action qui réprima la contre-révolution de mars-avril 1909 qui visait à éradiquer le CUP, tout cela alimenta l'idée que la révolution jeune turque était une conspiration. Ces théories de complot étaient élaborées par les milieux attachés au régime hamidien et par les opposants au Comité, issus d'autres fractions du mouvement jeune turc. Certains journaux britanniques et français avaient également interprété le changement de régime comme le résultat d'une alliance turco-juive[10]. Une connexion entre un complot judéo-maçonnique-sioniste et le mouvement unioniste n'a pas tardé à être formulée[11]. De semblables théories parurent pour la première fois dans la presse ottomane en arabe en mai 1909[12]. Que ces interprétations de la Révolution jeune turque ne correspondent guère à la réalité historique, cela importe peu. Ce qui nous intéresse ici, c'est que l'une des principales accusations adressées au CUP par ses opposants était qu'il poursuivait une politique pro-sioniste. Autrement dit, la question du sionisme constitua un moyen privilégié de l'opposition pour attaquer les unionistes[13].

En outre, les conflits internes du judaïsme ottoman, les luttes d'influence entre différents groupements sionistes (avec l'implication des Grandes puissances en faveur de tel ou tel groupe) et celles survenues entre l'Alliance israélite universelle et les sionistes pour influencer l'élite juive ottomane constituèrent des facteurs encore plus déterminants dans

[10] M. Şükrü Hanioğlu, « Jews in the Young Turk Movement to the 1908 Revolution » dans Avigdor Levy (éd.), *The Jews of the Ottoman Empire*, p. 519.

[11] Elie Kedourie, « Young Turks, Freemasons and Jews », dans Elie Kedourie, *Arabic Political Memoirs and Other Studies*, Londres, Frank Cass, 1974, p. 243-262 et Orhan Koloğlu, *İttihatçılar ve Masonlar*, Istanbul, Gür Yayınları, 1991, p. 97-108. Pour une vue d'ensemble sur la question, voir Mim Kemal Öke, « Young Turks, Freemasons, Jews and the Question of Zionism in the Ottoman Empire, 1908-1913 », dans Heath W. Lowry ; Ralph S. Hattox (éds.), *IIIrd Congress on the Social and Economic History of Turkey. Princeton University, 24-26 August 1983*, Istanbul-Washington-Paris, İSİS, 1990, p. 29-46. Pour les rapports entre la franc-maçonnerie et les Jeunes Turcs avant 1908, voir M. Şükrü Hanioğlu, « Notes on the Young Turks and Freemasons, 1875-1908 », *Middle Eastern Studies*, vol. 25, nº 2, avril 1989, p. 186-197.

[12] Neville J. Mandel, *op. cit.*, p. 82-84.

[13] Il faut néanmoins rappeler que les sionistes avaient également eu des contacts avec le chef de file de l'opposition, Prince Sabahaddin, voir Isaiah Friedman, *op. cit.*, p. 145.

l'apparition de l'antisionisme[14]. C'est dans ce climat politique extrêmement conflictuel qu'il se manifesta dans la presse. Une figure intellectuelle hors du commun, Ebüzziya Tevfik (1849-1913)[15], qui siégeait au Parlement ottoman en tant que député de CUP, joua un rôle prépondérant dans ce processus.

Ebüzziya Tevfik naquît en 1849 à Istanbul et mourut dans cette même ville en 1913. Venant d'un milieu économiquement modeste, mais jouissant d'un statut social élevé en raison de ses origines familiales, il reçut la formation typique d'un lettré ottoman de son temps : après quelques années d'éducation primaire dans son quartier, il entra dans le système bureaucratique dès huit ans et reçut sa première véritable formation dans et par les bureaux de l'administration centrale de la capitale. Il suivit par ailleurs les cours publics de la Société ottomane des sciences (*Cemiyet-i ilmiye-i osmâniye*), une entreprise privée vouée à la diffusion des connaissances occidentales au sein des jeunes habitants de la capitale ottomane au début des années 1860. C'est là qu'il fut initié à un autre univers culturel, celui du monde occidental. Il approfondit la connaissance livresque de la civilisation européenne en apprenant le français à la fin de la même décennie. Cette langue constitua durant toute sa vie le vecteur principal qui lui permit d'accéder à la culture occidentale. Plus tard, à partir de la seconde moitié des années 1870, grâce aux multiples voyages effectués en Europe, il se transforma en un membre de l'élite intellectuelle ottomane, comme on en voyait alors, à cheval entre Occident et Orient. Cette dualité marqua toute sa carrière et sa production intellectuelle.

Dans la seconde moitié des années 1860, il entra dans le milieu de la presse stambouliote, un milieu qui joua le rôle d'école pour sa formation intellectuelle. Il s'est ainsi formé avec le journalisme ottoman naissant, ce qui interrompit sa carrière bureaucratique au début des années 1870. Il se consacra alors, d'une part, au journalisme politique et, d'autre part, aux activités éditoriales. Cette première étape du journalisme politique lui valut plus de trois ans d'exil, trente-huit mois passés à Rhodes entre

[14] Voir à ce sujet Esther Benbassa, « Presse d'Istanbul et de Salonique au service du sionisme (1908-1914). Les motifs d'une allégeance », *Revue historique*, 276/2 (560), octobre-décembre 1986, p. 337-365 et *Un Grand Rabbin sépharade en politique 1892-1923*, Paris, CNRS, 1990, surtout p. 33-36 et 210-212.

[15] Sur ce personnage, voir notre thèse : *Être intellectuel à la fin de l'Empire ottoman : Ebüzziya Tevfik (1849-1913) et son temps*, Paris, INALCO, 2008, 825 pages.

1873-1876, en compagnie d'Ahmed Midhat (1844-1912). Après son retour d'exil, Ebüzziya Tevfik prit progressivement ses distances avec son ancien milieu qui prônait l'activisme politique comme moteur de la réforme. Convaincu désormais de la primordialité d'un changement social, il se consacra durant le règne hamidien à une impressionnante activité d'éditeur et d'imprimeur au service de la réforme. Notons qu'il est l'auteur, entre autres, du premier livre en turc ottoman consacré à l'histoire du peuple juif, un livre à coloration antisémite[16]. Avec ses collections de livres de poche, ses almanachs et sa revue littéraire, il joua un rôle majeur dans l'élargissement du champ éditorial ottoman et dans le développement d'une culture de l'imprimé parmi les turcophones de l'Empire. Ce faisant, il révolutionna aussi l'art d'imprimer par la perfection des spécimens sortis des presses de sa célèbre entreprise, l'Imprimerie Ebüzziya, fondée en 1881.

C'est aussi à cette époque qu'il réintégra le service public. Il cumula alors les sinécures. En tant que figure intellectuelle d'opposition avant son exil, sa conversion et sa soumission symbolique à la personne du sultan absolutiste n'était pas sans importance pour le nouveau régime politique. La nature de ses relations avec le sultan Abdülhamid II (r. 1876-1909) était fort complexe : après plusieurs arrestations, Ebüzziya Tevfik fut exilé à Konya en 1900. Cet exil dura plus de huit ans : il ne put rentrer dans la capitale qu'après la restauration de la constitution en juillet 1908. S'adaptant à la toute nouvelle conjoncture politique et jouissant du grand prestige acquis par ses huit ans d'exil sous l'ancien régime, il fut élu député de Teke au parlement ottoman en tant que candidat du CUP. Député plutôt discret, cette époque reste néanmoins l'une des plus significatives de sa carrière professionnelle et de son parcours intellectuel en raison de son retour au journalisme politique. De 1909 à sa mort en 1913, Ebüzziya Tevfik publia ainsi quelques centaines d'articles sur toutes sortes de sujets, en faisant de la politique en tant que journaliste vétéran, victime de l'ancien régime.

Entre 1909 et 1912, Ebüzziya Tevfik publia quinze articles sur le sionisme, auxquels il convient d'ajouter trois articles sur la franc-maçonnerie, le dernier établissant une certaine connexion entre la franc-maçonne-

[16] Ebüzziya Tevfik, *Millet-i isrâiliye*, Kostantiniye, Matbaa-i Ebüzziya, 1305 (1888), 78 pages. Sur ce livre, voir mon « Osmanlı İmparatorluğu'nda antisemitizmin Avrupalı kökenleri üzerine birkaç not : Ebüzziya Tevfik ve *Millet-i İsrâiliye* (1888) », *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, nº 6, automne 2007/hiver 2008, p. 97-115.

rie et le sionisme, notamment dans le cas des loges de Salonique. Il entama par ailleurs des polémiques sur le sionisme avec trois personnalités juives, Nesim Masliyah, député unioniste et animateur du journal *İttihâd* (L'Union), Nesim Russo, secrétaire privé d'hommes politiques éminents comme Hüseyin Hilmi Paşa et Cavid Bey, et Moïse Cohen, futur idéologue du nationalisme turc. Par ailleurs, il reproduisit dans son journal quotidien *Yeni Tasvîr-i Efkâr* (*YTE*) des articles sur le sionisme parus dans d'autres journaux de l'époque[17] et il ouvrit ses colonnes à ceux qui voulaient s'exprimer sur le sujet[18]. Ses prises de position contre le sionisme méritent donc que l'historien lui accorde un intérêt particulier. En même temps, juste après la répression de la contre-révolution de 1909, le même Ebüzziya Tevfik commença à publier en collaboration avec Celâl Nuri[19] un journal francophone, *Le Courrier d'Orient*, qui était subventionné par les sionistes…

La campagne antisioniste menée par Ebüzziya Tevfik dans son journal quotidien et dans sa revue bimensuelle *Mecmua-i Ebüzziya* entre 1909 et 1911 a profondément affecté son image posthume. Bernard Lewis le qualifie de « premier auteur turc ouvertement antisémite »[20]. Un autre historien éminent, İlber Ortaylı, est un peu plus nuancé lorsqu'il écrit qu'Ebüzziya Tevfik avait adopté après 1908 une attitude antisémite et antisioniste[21]. À l'époque même, il était taxé d'antisémitisme, accusation qu'il a obstinément et constamment rejetée. Selon une dépêche de l'ambassade britannique à Istanbul, datée du 27 décembre 1909, Ebüzziya Tevfik estimait que « l'Empire ottoman était exploité par des banquiers juifs »[22].

On peut diviser les écrits antisionistes d'Ebüzziya Tevfik en trois périodes. La première comprend plusieurs articles écrits par lui-même et d'autres traduits de divers organes de presse, publiés durant la seconde

[17] Voir les numéros 23, 155, 172, 232, 477 et 522 du journal.

[18] « Siyonistlik mes'elesinde mûcib-i ibret bir hâdise », *YTE*, nº 147, 27 octobre 1909, p. 1 ; İbnülreşad Mahmud, « Yahûdîlerin Asyâ-ı sagrâda iskânları ve tehlike-i iktisâdiye », *YTE*, nº 150, 30 octobre 1909, p. 1 ; F[ilibeli] A[hmed] H[ilmi], « 'Siyonizm' mes'elesi ve ecnebî Yahûdîlerin Türkiya'ya muhâcereti », *YTE*, nº 160, 9 novembre 1909, p. 2 ; Azimzâde Mehmed Said, « Siyonistler ve emlâk-ı müdevvere », *YTE*, nº 184, 3 décembre 1909, p. 5 ; Bedîî, « Siyonizm gayrette berdevâdır », *YTE*, nº 299, 30 mars 1910, p. 6-7 ; « Kudüs'te siyonist teşebbüsâtı ve tehlike-i müstakbele », *YTE*, nº 339, 9 mai 1910, p. 1

[19] Journaliste et écrivain de la seconde monarchie constitutionnelle, homme politique important à l'époque républicaine.

[20] Bernard Lewis, *Juifs en terre d'Islam*, trad. Jacqueline Carnaud, Paris, Flammarion, 1986, p. 213 et 241.

[21] İlber Ortayli, *art. cit.*, p. 534.

[22] Neville J. Mandel, *op. cit.*, p. 100.

moitié de l'année 1909 dans son propre journal, le *YTE* ; la production d'Ebüzziya Tevfik est alors étroitement liée aux conflits intercommunautaires du judaïsme ottoman et aux luttes d'influence entre les sionistes et l'élite juive ottomane. La deuxième période, qui va de mars à mai 1911, comprend l'essentiel de sa propre production sur la question du sionisme ; elle correspond aux débats parlementaires sur le sujet et marque une étape importante dans l'apparition d'un débat public. Quant à la dernière période, elle commence en juin 1911 et se termine en novembre de la même année ; Ebüzziya Tevfik publie dans sa revue bimensuelle *Mecmua-i Ebüzziya* trois articles sur la franc-maçonnerie et deux sur le sionisme ; prenant au début la défense de la franc-maçonnerie, il finit par changer partiellement sa position et par établir une connexion entre les loges maçonniques de Salonique et le sionisme.

LA PRESSE OTTOMANE STAMBOULIOTE DÉCOUVRE LE SIONISME (ÉTÉ-AUTOMNE 1909)

Le premier article d'Ebüzziya Tevfik sur le sionisme fut publié dans le *YTE* le 20 juin 1909[23]. La date de publication semble ne pas être fortuite. Depuis mai, des articles antisionistes paraissaient dans la presse ottomane en arabe[24]. Le 10 juin, le journal francophone *Stamboul* publiait un article signé par un certain J. Cohen « dénonçant les visées séparatistes des sionistes »[25]. Les réflexions d'Ebüzziya Tevfik s'inséraient donc dans un contexte général où la question du sionisme faisait son apparition dans le débat public. Le même jour, le gouvernement ottoman se réunissait pour discuter les rapports sur le sionisme envoyés par les autorités locales depuis la Palestine, à la suite de quoi le gouvernement interdit la vente de biens fonciers aux étrangers en Palestine[26].

Dans son article écrit sur un ton neutre, Ebüzziya Tevfik se contentait d'expliquer l'étymologie du mot « sionisme » et de donner une brève histoire du mouvement ; si le terme de « Sion » était très ancien, préci-

[23] Ebüzziya Tevfik, « Siyon cem'iyet-i isrâiliyesi », *YTE*, nº 21, 20 juin 1909, p. 1.

[24] Neville J. Mandel, *op. cit.*, p. 80 et 91-92 ; Henry Laurens, *op. cit.*, p. 262. Il faut néanmoins dire qu'il est difficile d'évaluer si et dans quelle mesure les journaux paraissant dans les provinces arabes étaient lus dans la capitale.

[25] Esther Benbassa, « Presse d'Istanbul et de Salonique au service du sionisme (1908-1914)… », p. 354.

[26] Mim Kemal Öke, *op. cit.*, p. 111. La traduction en anglais du document issu de cette réunion gouvernementale est donnée dans David Farhi, *art. cit.*, p. 208-209.

sait-il, le « sionisme » consistait en un projet politique récent. Il évoquait les débuts et les objectifs du mouvement : l'intention du baron Rothschild d'acheter de vastes territoires en Palestine pour y installer les Juifs opprimés de Russie et de Roumanie. Pour lui, il s'agissait d'un acte de bienfaisance ; du reste Rothschild s'était retiré de l'entreprise dès qu'il avait senti qu'elle risquait de devenir un projet politique. Ebüzziya Tevfik soulignait que la communauté juive de l'Empire ottoman n'avait jamais montré un quelconque intérêt envers le sionisme. Avouant qu'il n'était pas encore très au fait de la question, il promettait d'y revenir après s'être mieux informé. Il semble que ce premier article au sujet du sionisme n'ait pas eu de retentissement public.

En juillet-août 1909, Ebüzziya Tevfik effectua un long voyage en Europe en tant que membre de la mission parlementaire en visite en France et en Grande-Bretagne[27]. Il envoya régulièrement par la poste ses impressions de voyage qui furent publiées dans le *YTE*[28]. Dans l'avant-dernière de ces correspondances, il notait ses réflexions lors d'un banquet offert par la Chambre de commerce de Londres :

> « Avant de passer à la salle à manger, on s'est trouvé face à des gens, comment faut-il les décrire, des gens qui ont des visages exprimant l'hypocrisie, les arrière-pensées économiques et commerciales que même les bons effets de la civilisation n'ont pu dissimuler […] Oui, ces visages en quête de profits n'exprimaient ni la sincérité ni les vertus de la franchise mais plutôt l'avarice et la radinerie. J'ai commencé à éprouver une haine féroce, car ces gens faisaient peur par leur faux visage (*simâ-i müsteâr*), car ils avaient voulu dissimuler leur vraie nature derrière le voile d'hypocrisie, mais leurs caractères spécifiques se dévoilaient devant l'examen de l'intellect. Bref, ceux-ci étaient quatre-vingt-dix-neuf virgule soixante-quinze pour cent des Juifs (*yahûdî*). [Je me demande] depuis quand le terme « juif » (*yahûdî*) porte autant de sens et de connotations implicites et explicites chez maints peuples. Mais moi, comme je l'avais expliqué dans un petit ouvrage que j'avais écrit, il y a un certain temps, je dispense catégoriquement nos frères juifs (*musevî*) de tous ces sens de ce terme […] Ces types étaient majoritairement des Chrétiens, mais du point de vue du 'caractère', ils étaient des Juifs (*yahûdî*), dans le sens du terme que nous connaissons »[29].

Ces réflexions d'Ebüzziya Tevfik reflètent la transformation du judaïsme en un attribut psychologique que l'on pourrait appeler la

[27] Pour la partie française de ce voyage, voir *Les parlementaires russes et ottomans en France*, Paris, 1909, p. 39-72 (intitulé « La délégation du parlement ottoman en France »).

[28] « Meb'ûslarımızın seyâhâti », *YTE*, nº 37, 41, 47-52, 54-57, 60-62, 64 et 71-72, 6 juillet-11 août 1909.

[29] Ebüzziya Tevfik, « Meb'ûslarımızın seyâhâti », *YTE*, nº 71, 10 août 1909, p. 2.

« judéité »[30], transformation dangereuse survenue au cours du XIXe siècle en Europe. Comme le remarquait Hannah Arendt, « les Juifs avaient pu échapper au judaïsme par la conversion ; mais on n'échappait pas à la judéité »[31]. Notons aussi la distinction terminologique faite par Ebüzziya Tevfik concernant l'usage des termes *yahûdî* et *musevî*, le premier étant utilisé dans un sens péjoratif tandis que le second est neutre, distinction qui semble puiser ses sources dans l'usage coranique[32] et s'enraciner dans la longue tradition administrative ottomane. Selon lui, les Juifs ottomans désignés comme *musevî* et non pas comme *yahûdî* ne devaient pas être outragés par ses propos[33]. Pensait-il vraiment que ce procédé rhétorique était pertinent et convaincant ? Ou s'agissait-il d'une stratégie que l'on qualifierait de nos jours de « politiquement correcte » ?

Dans cette même lettre, Ebüzziya Tevfik ne se contenta pas de tenir des propos antisémites, mais relata également une anecdote mettant en scène l'un des deux députés juifs ottomans ayant participé au voyage. Nesim Masliyah[34], député unioniste d'Izmir, se serait approché de lui et lui aurait chuchoté des propos semblables, qui se seraient terminés ainsi : « [C]es Juifs sont les produits de la civilisation occidentale. Il faut s'en méfier, il faut s'en méfier ». Il est possible qu'Ebüzziya Tevfik ait inventé le dialogue de toutes pièces pour renforcer l'impact de sa narration. En tout cas, par la suite, Nesim Masliyah nia avoir tenu de tels propos[35].

Ce même Nesim Masliyah publia dans l'*İttihâd,* journal subventionné par les sionistes[36], plusieurs articles critiquant les propos tenus par Ebüz-

[30] Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. Sur l'antisémitisme*, trad. Micheline Pouteau, Paris, Calmann-Lévy, 1998, p. 185-186.

[31] *Ibid.*, p. 192.

[32] L'histoire de la distinction entre ces deux termes attend son historien. Pour l'instant, nous nous contenterons de dire que le terme *yahûdî* désigne plutôt le peuple juif tandis que celui de *musevî* signifie littéralement ceux qui suivent la loi de Moïse. Pour une distinction terminologique similaire entre « *ben-i isrâil* » et « *yahûdî* » dans l'usage coranique, voir Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme. 1. L'âge de la foi*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, p. 49.

[33] Notons que dans les autres écrits de l'époque sur le sionisme, nous n'avons pas vu une telle distinction terminologique entre les termes *yahûdî* et *musevî*. L'usage d'Ebüzziya Tevfik semble donc rester assez particulier.

[34] On pourrait trouver quelques informations sur Nesim Masliyah dans Avram Galanté, *Histoire des Juifs de Turquie*, vol. VIII, Istanbul, İSİS, s.d., p. 164-165 et Feroz Ahmad, *art. cit.*, p. 217-218 et 230. Masliyah était un député unioniste dans le parlement ottoman de 1908-1912.

[35] Ebüzziya Tevfik, « Meb'ûslarımızın seyâhâti », *YTE*, n° 71, 10 août 1909, p. 2.

[36] Esther Benbassa, « Presse d'Istanbul et de Salonique au service du sionisme (1908-1914)… », p. 341.

ziya Tevfik lors de l'étape londonienne de la mission parlementaire[37]. Celui-ci répliqua sur un ton polémique : le terme « juif » (*yahûdî*) était utilisé dans la langue turque ottomane comme une insulte, ce n'était pas lui qui avait inventé cet usage et personne ne pouvait l'empêcher de s'y référer ou le critiquer à cause de cela[38]. Du reste, ajoutait-il, en anglais, en français et en allemand, on se servait également du terme « juif » comme d'une insulte. En turc ottoman, pour montrer que quelqu'un était hypocrite, calculateur ou flatteur, on utilisait des expressions telles que : « quel Juif que tu es ! (*Yâhû ! Ne yahûdîsin*) » ; « ne te comporte pas comme un Juif (*yahûdîlik etme*) » ; « il parle comme un Juif (*yahûdîce söylüyor*) » ou encore : « tu penses comme un Juif (*yahûdice düşünüyorsun*) ». Se laissant aller à la polémique, Ebüzziya Tevfik accusait précisément Nesim Masliyah de tenir des « propos juifs » (*yahûdîce bir sözdür*)[39].

Au cours de ce même mois d'août 1909, David Fresco, un journaliste juif ottoman qui avait attaqué les sionistes bulgares entre 1898-1901[40], déclencha une campagne antisioniste dans son journal *El Tiempo* publié en judéo-espagnol. Pris à parti par les journaux sionistes, il traduisit ses articles en français et les réunit dans une brochure intitulée *Le sionisme*[41]. Il s'agissait d'un pamphlet au ton polémique et didactique, destiné et adressé exclusivement aux Juifs ottomans. David Fresco y taxait le sionisme de particularisme et défendait l'idée que le judaïsme était universel et devait rester tel. Dans la cinquième partie du pamphlet, intitulée « Le

37 « Ebüzziya Tevfik Bey'e », *İttihâd*, nº 78, 12 août 1909, p. 2 ; « Meb'ûs-ı muhterem Ebüzziya Tevfik Bey'e », *İttihâd*, nº 83, 17 août 1909, p. 1-2 ; « Ebüzziya Tevfik Bey'e », *İttihâd*, nº 84, 18 août 1909, p. 1 et « Ebüzziya Tevfik Bey'e », *İttihâd*, nº 87, 21 août 1909, p. 1.

38 Ebüzziya Tevfik, « Nesim Masliyah Efendi'ye », *YTE*, nº 78, 17 août 1909, p. 5.

39 Ebüzziya Tevfik, « Nesim Masliyah Efendi'ye », *YTE*, nº 81, 20 août 1909, p. 4-5.

40 Aron Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews. The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1990, p. 126-127. Pour plus de détails sur ce personnage, voir Sarah Abrevaya Stein, « Creating a taste for news : Historicising Judeo-Spanish Periodicals of the Ottoman Empire », *Jewish History*, 14, 2000, p. 9-28 et *Making Jews Modern. The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2004, *passim.*

41 David Fresco, *Le sionisme*, Constantinople, Imprimerie « Fresco », 1909, 82 p. Cette brochure est composée de sept parties : I. Le sionisme religieux et le sionisme politique moderne – II. Le sionisme et la mission d'Israël – III. Le sionisme du point de vue du progrès de l'humanité – IV. L'assimilation – V. Le sionisme est une utopie – VI. Le sionisme et le judaïsme ottoman – VII. Sophismes sur le but du sionisme. Un exemplaire de cette brochure se trouve dans la bibliothèque Yapı Kredi Sermet Çifter à Istanbul.

sionisme est une utopie », il expliqua pourquoi l'échec du sionisme était inévitable. Dans la partie suivante, il fit allusion au principal danger que faisait courir le sionisme :

> « Israélite ottoman, peux-tu mesurer l'immensité du désastre qui s'abattrait sur le Judaïsme du pays si nos compatriotes, et particulièrement nos compatriotes musulmans qui constituent la majorité, se faisaient la conviction que l'Israélite ottoman n'est pas bien attaché à sa Patrie, qu'il court vers un autre idéal, qu'il rêve de la création d'un État juif au détriment de l'unité nationale ottomane ? »[42]

Il est quasiment sûr qu'Ebüzziya Tevfik, qui était bon francophone, avait lu cette brochure envoyée par l'auteur, en janvier 1910, « aussi bien aux cercles gouvernementaux qu'à des directeurs de journaux »[43]. Il avait dû y trouver nombre d'arguments. Il est intéressant de noter que ce pamphlet fut distribué à tous les ministres, sénateurs, députés et directeurs de journaux sous les auspices du Grand Rabbin de l'époque, Haïm Nahoum[44]. Cela montre clairement le rôle des conflits intercommunautaires du judaïsme ottoman ainsi que des luttes d'influence entre les sionistes et l'élite juive ottomane dans la naissance de l'antisionisme ottoman.

Ici, il convient de faire état d'un fait énigmatique concernant Ebüzziya Tevfik et le sionisme. Depuis le mois d'août 1909, un contrat liait les sionistes — D. Wolffsohn, qui était à ce moment président de l'Organisation sioniste mondiale, et Sami Hochberg – au journal francophone *Le Courrier d'Orient,* dont Ebüzziya Tevfik était le propriétaire et Celâl Nuri le directeur[45]. Wolffsohn était arrivé à Istanbul pendant l'été 1909 afin de créer et subventionner des organes de presse pour la cause sioniste. Le cas du *Courrier d'Orient* n'était nullement isolé ; le Comité de

[42] *Ibid.*, p. 71-72.

[43] Esther Benbassa, « Presse d'Istanbul et de Salonique au service du sionisme (1908-1914)... », p. 354-355. Notons que le journal *El Tiempo* était soutenu financièrement par les sionistes pour un certain temps, à la fin de 1908. Pour un résumé de cette brochure antisioniste, voir Aron Rodrigue, *op. cit.*, p. 129-130.

[44] Esther Benbassa, *op. cit.*, p. 210-212.

[45] Il ne reste aucune copie des premiers numéros de ce journal. À partir de la presse de l'époque, on comprend qu'Ebüzziya Tevfik et Celâl Nuri commencèrent à publier *Le Courrier d'Orient* le 21 avril 1909. Le *Yeni Tasvîr-i Efkâr* du 27 octobre 1909 précise qu'ils continuèrent à travailler ensemble jusqu'au 25 octobre de la même année, et non pas jusqu'au 26 octobre comme c'était suggéré par Âlim Gür, *Ebüzziya Tevfik'in Hayatı, Dil, Edebiyat, Basın ve Matbaacılığa Katkıları*, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1998, p. 244-245. Voir aussi « Nouvelles de Turquie », *Revue commerciale du Levant*, XXIIe année, n° 262, 1909, p. 565 où il est précisé qu'un Français nommé M. de la Jonquière était le rédacteur en chef du journal.

presse soutenait plusieurs journaux en turc, en français, en hébreu et en judéo-espagnol (*İttihâd*, *L'Aurore*, *Le journal de Salonique*, *Le Bosphore*, *El Avenir*, *El Tiempo*, *El Judio*, *La Boz*, *La Epoca*, *La Tribuna Libera*, *El Puevlo*, *Hamevasser*) et même un journal en arabe dont on ne connaît pas le nom[46]. La date dudit contrat — le 4 août — pose un problème. Esther Benbassa qui l'a découvert dans les Archives centrales des sionistes à Jérusalem ne précise pas si y figure la signature d'Ebüzziya Tevfik. Cela paraît peu probable puisque, à cette date, celui-ci n'était pas à Istanbul, il se trouvait alors en Grande-Bretagne avec la mission parlementaire ottomane et n'allait rentrer dans la capitale ottomane qu'au milieu du mois d'août.

Comment expliquer, dans ces conditions, l'existence d'un tel contrat ? Quelques mois plus tard, à la fin d'octobre 1909, un incident fâcheux eut lieu entre Ebüzziya Tevfik et Celâl Nuri. Ebüzziya Tevfik ayant mis fin à sa collaboration avec Celâl Nuri pour la publication du *Courrier d'Orient*, ce dernier commença à publier un autre journal francophone, *Le Jeune Turc*, subventionné par les sionistes[47] ; il accusa Ebüzziya Tevfik et ses fils de l'avoir agressé dans l'imprimerie du journal, d'avoir brisé les presses et d'avoir emporté avec eux les papiers et les registres relatifs au *Courrier d'Orient*. De son côté, Ebüzziya Tevfik reprocha à Celâl Nuri d'avoir publié, à son insu, un article sur la question du sionisme dont le contenu était complètement contraire à ses convictions, et ce, « bien évidemment en suivant un but particulier » (*elbette bir maksad-ı mahsûsa müstenid olarak*)[48].

En suivant cette version des événements, on peut imaginer qu'Ebüzziya Tevfik n'ait pas été au courant, au moins dans un premier temps, d'une telle affaire ; il aurait appris par la suite l'existence de ce contrat le liant « personnellement » aux sionistes, contrat qui aurait peut-être été signé à sa place par Celâl Nuri, et il aurait « réglé le problème » en agressant Celâl Nuri dans l'imprimerie du journal. Mais on peut aussi imaginer

[46] Esther Benbassa, « Presse d'Istanbul et de Salonique au service du sionisme (1908-1914)… », p. 340-343 et « Des sionistes sans sionisme », *CEMOTİ*, nº 28, juin-décembre 1999, p. 23-25.

[47] Orhan Koloğlu, « Celâl Nuri'nin *Jeune Turc* Gazetesi ve Siyonist Bağı », *Tarih ve Toplum*, nº 108, décembre 1992, p. 46-48.

[48] Il n'existe que quelques numéros du journal *Le Jeune Turc* datant de 1909-1910 à Jérusalem. En Turquie, il ne se trouve que des numéros de l'année 1914 dans la bibliothèque Yapı Kredi Sermet Çifter. Nous reproduisons donc ici la version des événements qu'Ebüzziya Tevfik proposa dans sa réponse à Celâl Nuri : « Bir şu'bede-i nevbin-i rüzgâr », *YTE*, nº 148, 28 octobre 1909, p. 7.

une autre version : il est possible qu'Ebüzziya Tevfik ait été au courant du contrat ; en ce cas il pourrait s'agir d'un conflit avec Celâl Nuri pour le partage de la subvention.

L'étude d'Esther Benbassa aussi bien que celle d'Orhan Koloğlu montrent clairement que le fait que les sionistes subventionnent des organes de presse ne peut pas être expliqué par des schémas simplistes et réducteurs. La multiplicité des acteurs[49] et de leurs motifs, mobiles et actions, fait que l'opportunisme déterminait en dernier ressort les comportements des contractants. Esther Benbassa souligne :

> « Il est difficile de trancher quant aux mobiles réels qui amenèrent tous ces journaux à se ranger aux côtés des sionistes. Les difficultés financières auxquelles ils étaient en butte motivèrent en grande partie leur allégeance. Pour un journal comme le *Jeune Turc*, dont les rédacteurs sont plutôt nationalistes turcs, on peut supposer que le réajustement de la ligne politique sioniste après la Révolution jeune-turque facilita la cohabitation avec des sionistes dont les revendications *a priori* n'allaient pas à l'encontre des intérêts de l'Empire »[50].

Néanmoins il n'est pas exclu que l'incident avec Celâl Nuri ait constitué pour Ebüzziya Tevfik une motivation supplémentaire pour poursuivre sa campagne antisioniste. Le 25 octobre 1909, il publia un long article sur le sionisme, l'un des plus importants qu'il ait publiés sur le sujet. Il convient donc de s'y attarder plus longuement. Ebüzziya Tevfik expliqua au début qu'il reprenait ce thème car des journaux étrangers avaient publié entre-temps des articles sur les projets sionistes concernant la Palestine et la Mésopotamie. Après cette introduction, il expliqua le phénomène d'antisémitisme en Europe :

> « Le traitement subi par les Juifs dans plusieurs pays de l'Europe et les préjugés négatifs à l'égard des Juifs résultent certainement de quelques raisons. Chercher les causes de cet état de fait dans le fanatisme, c'est-à-dire dans l'antagonisme éternel entre le judaïsme et la chrétienté, serait une approche très superficielle. Certes, l'antisémitisme en Europe a des fondements religieux. Car recourir à la démagogie dans toutes les affaires néfastes

[49] Les acteurs étaient bien multiples : les défenseurs du sionisme politique, ceux qui défendent le sionisme pratique, diverses organisations sionistes (russe, français, allemand, britannique), les divers groupes parmi la communauté juive de l'empire, les journalistes dont les journaux étaient publiés en diverses langues (le judéo-espagnol, le français, l'allemand, l'hébreu, le turc ottoman), le CUP et ses opposants.

[50] Esther Benbassa, « Presse d'Istanbul et de Salonique au service du sionisme (1908-1914)… », p. 361.

> est l'un des principes d'action des Jésuites. Ces derniers, pour gagner des partisans à leur cause parmi la populace (*avâm*), recoururent aux arguments fondamentalistes. Les préjugés négatifs sur les Juifs sont suscités par ces machinations démagogiques.
> Cependant, à l'heure actuelle, l'antisémitisme ne se base plus sur de tels préjugés qui ne sont pas bien fondés mais sur des facteurs économiques bien réels. La plupart des pays européens se sont rendu compte de la situation et essayent de se défendre en combattant le mal par le mal (*şerri şerr ile mukabele kabîlinden esbâb-ı tedâfüiye*). En vain. La domination économique des Juifs est tellement forte que l'on pourrait désigner cette congrégation de banquiers (*bu hey'et-i müctemi'-i sarrâfiye*) qui contrôle les marchés financiers et le commerce, comme les "souverains de l'argent" (*hükûmdârân-ı nukud*) »[51].

Son argumentation était assez semblable à celle utilisée à l'époque pour dénoncer la domination économique des communautés non musulmanes dans l'Empire ottoman. Mais Ebüzziya Tevfik allait plus loin : pendant que tous les peuples du monde se lançaient dans des conquêtes par la guerre, faisant ainsi des progrès dans le domaine de la technologie militaire, les Juifs excellaient dans les matières économiques. Au bout du compte, ces derniers avaient accumulé une richesse inépuisable qui attirait la jalousie des autres peuples. Si ceux-ci avaient augmenté leur puissance par des guerres de conquête, les Juifs avaient gagné la guerre économique et commerciale. D'où l'antisémitisme.

Replaçant ensuite la question du sionisme dans le contexte ottoman, Ebüzziya Tevfik soutenait que si les projets sionistes se réalisaient, non seulement les Musulmans et les Chrétiens de l'empire, mais également les Juifs ottomans eux-mêmes — notons qu'il utilisait pour la première fois dans ce texte le terme *musevî* — allaient devenir les esclaves économiques des Juifs (*yahûdîler*). Même les Européens, qui avaient enseigné les principes de la science économique au reste du monde, n'avaient pu éviter cette domination.

À la fin de l'article, comparant le sionisme à une sangsue qui allait affaiblir la patrie, il invitait les Grecs ottomans à une collaboration plus étroite dans la lutte antisioniste : du fait qu'ils jouaient un rôle semblable à celui des Juifs, à l'échelle de l'empire et même au-delà, dans l'économie et le commerce mondiaux, les Grecs ottomans risquaient d'être les premières victimes du projet sioniste. Quant aux Juifs ottomans (*Osmanlı*

[51] Ebüzziya Tevfik, « Türkiya'da müstemleke te'sîsi ve siyonist mes'elesinin teceddüdü », *YTE*, nº 145, 25 octobre 1909, p. 1.

musevîleri), ils n'étaient guère concernés par ces propos ; dans leur grande majorité, ajoutait-il, ils partageaient son avis sur le sionisme.

Il s'agit bel et bien d'un texte antisémite, auquel seule manque l'action. Il dénote aussi qu'Ebüzziya Tevfik avait une idée assez confuse du sionisme. Le projet sioniste tel qu'il le critiquait dans cet article ne pouvait correspondre à un projet national. Il essayait d'alerter la communauté grecque contre le danger d'une domination économique juive à l'échelle impériale. Mais il n'était pas question d'avoir peur de la fondation d'un État national juif en Palestine. Ce qu'il craignait, c'était la menace d'une présence juive plus diffuse, dans tout l'empire. Plus tard, nous le verrons, il s'en prit au sionisme en tant que projet national.

La réponse à ces propos vint, dix jours après[52], d'un intellectuel juif, Moïse Cohen, alias Munis Tekinalp[53]. Moïse Cohen (1883-1961) était un Juif ottoman polyglotte qui, quelques années plus tard, allait jouer un rôle considérable dans la formation de l'idéologie nationaliste turque et devenir à l'époque républicaine un kémaliste dévoué. Publiée dans le *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, la réponse de Cohen se focalisait sur la question du sionisme en en proposant une autre lecture. Reprenant les termes d'Ebüzziya Tevfik, « congrégation de banquiers », « souverains de l'argent », il réfutait l'un de ses arguments contre le sionisme : les Juifs qui s'installeraient dans l'Empire n'étaient pas des riches, comme l'insinuait Ebüzziya Tevfik, mais des pauvres ; ces réfugiés qui allaient obtenir la nationalité ottomane en quittant leur nationalité d'origine ne pouvaient que servir les intérêts de leur nouvelle patrie[54]. Il critiqua l'appel aux Grecs ottomans

[52] Signalons ici un court article concernant la communauté juive ottomane, publié dans le 153e numéro du *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, donc huit jours après le dernier article d'Ebüzziya Tevfik sur le sionisme. Il s'agissait d'un article élogieux sur « dix à quinze jeunes Juifs » qui s'étaient déclarés volontaires pour le service militaire et qui avaient rencontré à cet effet un commandant de l'armée à Ortaköy, un quartier au bord du Bosphore où vivaient beaucoup de Juifs. L'article soulignait que « les citoyens juifs » étaient les non-musulmans les plus volontaires pour la défense de la patrie : « Askerlik ve Musevî vatandaşlarımızın tehâlükü », *YTE*, nº 153, 2 novembre 1909, p. 3.

[53] Sur ce personnage fascinant, voir Jacob M. Landau, *Tekinalp. Bir Türk Yurtseveri (1883-1961)*, Istanbul, İletişim Yayınları, 1996. Nous utilisons la version française du nom de Moïse Cohen, mais il signait en turc ottoman avec la lettre « kaf », qui devrait être translittérée en caractères latins comme « Kohen ».

[54] Les Grandes puissances insistaient pour que les réfugiés juifs conservent leur nationalité d'origine, ce qui aurait pu être un instrument diplomatique efficace pour leur politique impérialiste. D'où le refus compréhensible des autorités ottomanes qui voulaient éviter tout élargissement possible du régime des capitulations.

pour s'opposer au sionisme : en quoi leur domination économique et commerciale pouvait-elle être préférable à celle, prétendue, des Juifs ; comment pouvait-on refuser aux Juifs de se réfugier dans l'Empire tout en leur reconnaissant de très grands dons dans les affaires commerciales ? C'était justement ce type de population dont l'empire avait besoin ![55] Cohen n'utilisait pas le terme de « bourgeoisie », mais l'idée y était. Il rappela également que, en suivant la même logique, les sultans ottomans avaient accueilli dans leur empire, quatre siècles auparavant, les Juifs expulsés par l'Inquisition. Contrairement à ce qu'affirmait Ebüzziya Tevfik, tous les Juifs ottomans n'étaient pas hostiles au sionisme[56].

Dans cette réponse, Moïse Cohen touchait à l'un des points les plus délicats de la question, à savoir la nationalité des éventuels réfugiés, et défendait le point de vue officiel ottoman au sujet du sionisme. Mais l'autre point critique, c'est-à-dire le lieu d'installation des réfugiés juifs, était pratiquement passé sous silence. Ebüzziya Tevfik avait mentionné les alentours de l'Euphrate, Cohen se contentait de répéter l'endroit sans aborder la question épineuse qu'était l'installation des Juifs en Palestine.

Ebüzziya Tevfik répondit à Moïse Cohen dans le même numéro du journal. Si les futurs réfugiés étaient de pauvres Juifs, faisait-il remarquer, les Juifs n'étant pas historiquement des agriculteurs expérimentés, ils n'allaient pas pouvoir mettre en valeur la région de l'Euphrate. Si, à ce stade initial, le gouvernement négligeait le grand danger que constituait le sionisme, de même qu'il avait commis des erreurs dans les phases initiales de l'indépendance de la Bulgarie, de l'annexion de la Bosnie-Herzégovine et du rattachement de l'île de Crète à la Grèce, l'empire risquait un jour de faire face à un nouveau problème de séparatisme[57]. On le voit clairement, cette fois-ci, Ebüzziya Tevfik s'attaquait au sionisme en tant que projet national juif visant à fonder un État national dans l'Empire[58].

[55] La réponse de la question posée par Moïse Cohen est peut-être donnée par Jean-Paul Sartre : « L'antisémite reconnaît volontiers que le Juif est intelligent et travailleur ; il s'avouera même inférieur à lui sous ce rapport. Cette concession ne lui coûte pas grand-chose : il a mis ces qualités entre parenthèses. Ou plutôt elles tirent leur valeur de celui qui les possède : plus le Juif aura des vertus plus il sera dangereux », voir Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, 2000 (édition de livre de poche), p. 24-25.

[56] M[oiz] Kohen, « Ebüzziya Tevfik Bey'e », *YTE*, nº 155, 4 novembre 1909, p. 1-2.

[57] [Ebüzziya Tevfik], « Siyonizm mes'elesi », *YTE*, nº 155, 4 novembre 1909, p. 1. Les événements auxquels faisait allusion Ebüzziya Tevfik avaient eu lieu au début du mois d'octobre 1908.

[58] Dans le même numéro du journal figurait le commentaire antisioniste d'un article de *L'Aurore*, un des porte-parole du sionisme « Müjde ! 250 milyon dolarlık istikrâz »,

Douze jours plus tard, le *Yeni Tasvîr-i Efkâr* publiait un nouvel article de Moïse Cohen sur les différentes organisations juives s'occupant de la colonisation des Juifs. Selon lui, seule une de ces organisations, à savoir ICA (Israel Colonisation Association) fondée par Israel Zangwill, visait à l'instauration d'un État juif indépendant, et après avoir envisagé l'Ouganda qui était proposé par le gouvernement britannique, elle avait décidé de tenter sa chance en Iraq. Pour l'auteur, même si cette organisation visait à la fondation d'un État indépendant dans les territoires ottomans, il n'y avait pas de quoi avoir peur ; tout compte fait, les colons allaient développer le pays ; la puissance financière de l'organisation ne ferait pas le poids face à l'armée ottomane. De plus, comme Ebüzziya Tevfik lui-même le reconnaissait, depuis deux mille ans, les Juifs n'avaient jamais eu leur propre gouvernement ; ignorants en matière de politique, ils ne pourraient pas constituer une menace séparatrice comme les Grecs ou les Bulgares[59].

Ces arguments n'avaient aucune chance de convaincre Ebüzziya Tevfik et de clore le sujet. En polémiste expérimenté, celui-ci y trouva l'occasion d'aborder une nouvelle fois la question du sionisme. « Nous croyons que les Juifs qui vont arriver en masse dans l'Empire ottoman, écrivit-il, vont provoquer, par la manigance qui leur est propre, une catastrophe – semblable aux fléaux des sauterelles – pour les individus et les peuples [ottomans] honnêtes et vertueux »[60]. Il mettait en garde : cette installation de colons juifs allait provoquer « une réaction à la manière européenne » contre les Juifs, autrement dit, un antisémitisme ottoman.

YTE, n° 155, 4 novembre 1909, p. 7-8. Il s'agissait d'un article qui commentait une information parue dans le journal *L'Aurore* selon laquelle le banquier américain Isidore Singer avait accepté de prêter au gouvernement ottoman 250 millions de dollars s'il permettait l'installation de six à sept millions de Juifs en Syrie.

[59] M[oiz] Kohen, « İskân-ı muhâcirîn-i museviye », *YTE*, n° 167, 16 novembre 1909, p. 2. Cohen participa dans les semaines suivantes au 9e Congrès mondial des sionistes, tenu à Hambourg le 30 décembre 1909, et fit un discours sur l'immigration juive dans l'Empire ottoman. Son discours s'inscrivait dans un registre plus ottomaniste que ses deux articles publiés dans le *Yeni Tasvîr-i Efkâr*. Il y attira l'attention des délégués sionistes sur le danger de l'émergence de l'antisémitisme dans l'Empire ottoman par réaction au projet sioniste. Voir Jacob M. Landau, *op. cit.*, p. 43-45 et 85-99.

[60] [Ebüzziya Tevfik], « Tasvîr-i Efkâr », *YTE*, n° 167, 16 novembre 1909, p. 2. Ce passage illustre bien dans quelle mesure la logique antisémite produit un discours identique à travers les époques et espaces complètement différents. Citons à cet effet un passage tiré d'un pamphlet antijuif allemand datant de 1803 : « [partout] où les Juifs se sont nichés, le caractère des commerçants, des artisans et des bourgeois chrétiens s'est abaissé de bien des degrés, car ils apprennent d'eux les plus bas artifices », voir Henri Brunschwig, *Société et romantisme en Prusse au XVIIIe siècle*, Paris, Flammarion, 1973, p. 156.

LA PRESSE OTTOMANE STAMBOULIOTE DÉNONCE LE SIONISME (FÉVRIER-MAI 1911)

Au début de février 1911, un unioniste convaincu quoique peu connu, Kâzım Nâmi Bey, publia dans le journal *Rumeli* de Salonique un article dans lequel, sur un ton neutre, il s'opposait au projet sioniste[61]. Mais le véritable renouveau d'intérêt pour le sionisme fut suscité par les débats parlementaires. Le 16 février 1911, lors de la séance sur le budget, le ministre des finances Cavid Bey, éminent unioniste, fut accusé par l'opposition d'être sioniste à cause de ses relations avec des personnages comme Nesim Russo (avec qui Ebüzziya Tevfik allait entamer une polémique dans les jours suivants). L'un des leaders de l'opposition, le député de Gümülcine, İsmail Hakkı, généralisa cette accusation au CUP tout entier en invoquant un complot sioniste à propos des négociations de l'emprunt de 1910 et en prétendant que des sionistes s'étaient infiltrés dans les rangs du CUP. Il attaqua par ailleurs un député juif, unioniste influent, Emmanuel Karasu[62]. İsmail Hakkı attribuait l'installation des immigrés juifs en Palestine qui avait eu lieu durant le règne du sultan Abdülhamid II, à la période suivant la restauration de la constitution ottomane de juillet 1908[63]. Le grand vizir İbrahim Hakkı Paşa lui répondit en disant que le sionisme était « un conte et non pas une réalité », et que les sionistes n'étaient que quelques « charlatans ». Après ce premier débat parlementaire, les articles sur le sujet se mirent à pulluler dans la presse[64]. Pendant trois mois, le sionisme allait être à la une de l'actualité

[61] Mim Kemal Öke, *op. cit.*, p. 109. Notons par ailleurs la fondation à Jaffa d'un journal en arabe intitulé *Filastîn* en janvier 1911, s'opposant résolument au sionisme. Voir Henry Laurens, *op. cit.*, p. 267.

[62] Notons que Karasu était dans la délégation parlementaire qui avait annoncé sa déposition au sultan Abdülhamid II après la répression de la contre-révolution de 1909.

[63] Mim Kemal Öke, *op. cit.*, p. 128-129 ; Hasan Kayali, *Jön Türkler ve Araplar. Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)*, Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, p. 113-116 et surtout les procès verbaux du parlement ottoman, *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, Ankara, TBMM Basımevi, 1986, session I, année III, tome III, p. 331-347. Sur l'emprunt de 1910, voir Jacques Thobie, « Finance et politique : le refus en France de l'emprunt ottoman 1910 », dans son *La France et l'Est Méditerranéen depuis 1850*, Istanbul, İSİS, 1993, p. 355-376.

[64] Mim Kemal Öke, *op. cit.*, p. 130-133. Les articles en question sont : « Siyonizm fırtınası », *Yeni Gazete*, nº 903, 2 mars 1911, p. 2-3 ; « Siyonizm : Muhâceret-i museviye ve meslek-i hükûmet (1) », *Yeni Gazete*, nº 904, 3 mars 1911, p. 2 ; « Siyonizm : Muhâceret-i museviye ve meslek-i hükûmet (2) », *Yeni Gazete*, nº 916, 15 mars 1911, p. 2 ; « Siyonizm mes'elesi : Muhâceret-i museviye ve meslek-i hükûmet (3) », *Yeni Gazete*, nº 928, 27 mars 1911, p. 1-2 ; « Siyonizm », *Yeni İkdam*, nº 354, 6 mars 1911, p. 1 ; Hüseyin

politique. Ebüzziya Tevfik devint d'emblée un des principaux protagonistes du débat en publiant sept longs articles sur la question.

Mis à part ceux signés par Yunus Nadi et Hüseyin Cahid que nous examinerons de plus près, ces articles, publiés dans des journaux anti-unionistes, reprochaient à certains leaders unionistes de négliger la question du sionisme. À une exception près — un papier paru dans le *Yeni İkdam* —, ils ne contenaient aucun propos antisémite ; ils reflétaient une démarche calculatrice, utilitariste, pragmatique discutant du sionisme par rapport à ses éventuels apports et dangers pour l'Empire ottoman. L'article publié dans *Yeni İkdam* allait plus loin : refusant l'installation des colons juifs uniquement en Palestine, il les invitait à venir en Anatolie. L'auteur était apparemment bien conscient de l'enjeu territorial de l'immigration juive en Palestine. Sa réflexion sur le sionisme prenait en compte la dimension arabe de la question qui venait juste de s'exprimer lors des débats parlementaires. Ce même article montre combien il était facile de franchir les lignes de démarcation ambiguës entre l'antisionisme et l'antisémitisme :

> « La maladie sociale que l'on appelle l'antisémitisme implique la haine des Juifs. Grâce à Dieu, notre pays n'est pas contaminé par cette maladie. Et cette maladie ne peut pas surgir dans les conditions existantes, parce que les raisons économiques qui la suscitent sont absentes chez nous. Nous espérons de tout notre cœur que cet état de fait continuera ainsi. D'autre part, en tant que Musulmans, nous ne sommes pas concernés par l'antagonisme qui oppose la chrétienté au judaïsme. Du reste, l'antisémitisme en Europe est un phénomène provoqué par les conditions de vie […] En Europe, les Juifs sont accusés d'avoir une grande ambition économique. On s'y plaint du fait que les Juifs veulent tout accaparer. Comme les Juifs ottomans restent dans leurs propres domaines, il n'y a rien de semblable ici. Lorsque l'on entend ce qui se dit sur les Juifs en Europe, on arrive à la conclusion que les Juifs ottomans sont d'une nature toute différente »[65].

Les propos et le contenu de cet extrait rappellent les propos antisémites qu'Ebüzziya Tevfik avait tenus dans ses articles antérieurs et les discours agressifs de l'opposition anti-unioniste menée par Gümülcineli İsmail

CAHID, « Siyonizm », *Tanin*, n° 898, 4 mars 1911, p. 1 ; Kâzım NÂMI, « Genç Türkler-Siyonizm », *Yeni İkdam*, n° 397, 18 avril 1911, p. 2-3. Öke mentionne dans son étude (p. 132) aussi un article de Yunus Nadi intitulé « Kahrolsun siyonizm ». Le titre de l'article était en fait un peu différent : « Münâsebetsiz bir konferans : Siyonizme dâimâ ve ebediyen yûhâ !… », *Rumeli*, n° 406, 6 avril 1911, p. 2.

[65] « Siyonizm », *Yeni İkdam*, n° 354, 6 mars 1911, p. 1. Notons que l'auteur de cet article utilise seulement le terme *musevî*.

Hakkı pendant les débats parlementaires du 27 février et du 1er mars 1911.

L'article de Yunus Nadi[66], qui était un membre du Comité de rédaction du journal d'Ebüzziya Tevfik en 1909, se distinguait des autres par sa prise de position catégoriquement antisioniste et par son ton ; à plusieurs reprises, il compara les sionistes à des serpents que l'on ne pouvait pas facilement voir mais qui sortaient de temps en temps de leur cachette pour empoisonner[67]. Quant à Hüseyin Cahid, le principal porte-parole du CUP dans la presse, l'article qu'il signa se distinguait des autres par sa largeur de vue ; pour lui, la question du sionisme s'inscrivait dans une série d'incidents (la petite révolte dite *Kör Ali vak'ası* et la contre-révolution de 1909) et de rumeurs propagées contre le CUP. Certes le sionisme représentait un problème réel pour l'empire, mais il ne fallait pas en avoir trop peur ; l'utilisation de la question par l'opposition en tant qu'argument démagogique contre le CUP était beaucoup plus dangereuse pour les intérêts de l'empire que les projets sionistes eux-mêmes ; si l'on savait bien que les Bulgares, les Serbes et les Grecs voulaient s'emparer de la Macédoine, personne n'osait déclarer que le gouvernement allait leur vendre la Macédoine ; mais voyait-on un Juif dans une banque avec laquelle le gouvernement était en train de négocier un emprunt, aussitôt on criait au complot ; qu'il existât des sionistes ayant des projets concernant la Palestine, peu importait ; le problème était que « la question du sionisme » était devenue un instrument démagogique utilisé par l'opposition contre le CUP[68]. Hüseyin Cahid prévoyait le danger que comportaient les théories de complots pour la vie politique ottomane, et il était le seul à le formuler aussi clairement et à aborder le sionisme dans une perspective aussi large.

De son côté, Ebüzziya Tevfik occupait une position particulière vis-à-vis du sionisme. Élu député de Teke au Parlement ottoman en 1908 en tant que candidat du CUP, il n'était qu'un de ces députés unionistes des lendemains de la révolution, proches d'un CUP devenu plus hétérogène que jamais. Jeune Ottoman parmi les Jeunes Turcs, il participait très peu aux débats parlementaires. Durant cette période, il menait une activité avant tout journalistique. Sans être un organe unioniste comme le *Tanin*

[66] Yunus Nadi (1880-1945), futur fondateur du journal *Cumhuriyet* (la République), l'organe semi-officiel du Parti républicain du peuple depuis sa date de fondation (1924).

[67] Yunus Nadi, « Münâsebetsiz bir konferans : Siyonizme dâimâ ve ebediyen yûhâ !… », *Rumeli*, nº 406, 6 avril 1911, p. 2.

[68] Hüseyin Cahid, « Siyonizm », *Tanin*, nº 898, 4 mars 1911, p. 1.

ou le *Rumeli*, son journal, le *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, ne se rangeait pas non plus du côté de l'opposition au CUP. On le considérait comme un journal plutôt pro-unioniste[69]. C'est justement pour ces raisons que ses prises de position farouchement antisionistes, formulées sur un ton antisémite, ont eu probablement un impact plus considérable que la plupart des écrits antisionistes pour lesquels le sionisme représentait davantage une arme contre le CUP qu'un véritable problème pour l'empire.

Ebüzziya Tevfik expliqua les « véritables projets sionistes » dans une série de longs articles parus dans son journal et sa revue. On dispose ainsi de neuf articles (dont un est dû à Nesim Russo)[70]. Il convient de voir en détail surtout le premier et le dernier de ces articles. Dans les autres, l'auteur répéta en gros ce qu'il avait déjà écrit au sujet du sionisme dans ses articles antérieurs. Le premier article était une réponse à Hüseyin Cahid. Pour Ebüzziya Tevfik, le sionisme en tant que mouvement politique ayant pour but de fonder un État national juif n'était pas critiquable en soi ; c'était un projet légitime et réalisable ; le problème était que ce projet nuisait aux intérêts de l'Empire ottoman ; tôt ou tard, il se réaliserait car les Juifs possédaient l'argent et l'argent était le maître du monde. Ebüzziya Tevfik n'accusait personne parmi les hommes d'État ottomans d'avoir sciemment servi la cause sioniste, ce en quoi il se distinguait de l'opposition ; le pire ennemi des sionistes se trouvait dans la communauté juive ottomane, le Grand Rabbin Haïm Nahum étant le premier à condamner le mouvement sioniste ; de même, après avoir participé au 9e Congrès mondial des sionistes tenu à Hambourg, Moïse Cohen avait fini par com-

[69] Trois semaines avant de se lancer dans sa campagne antisioniste, Ebüzziya Tevfik avait violemment réfuté un article paru dans le *Tercümân-ı Hakikat* prétendant qu'il était passé au Parti du Peuple (*Ahali Fırkası*) en quittant l'Union et Progrès. Il y avait écrit que quitter le CUP signifiait selon lui la trahison à la patrie. [Ebüzziya Tevfik], « Redd-i erâcîf », *YTE*, nº 502, 14 février 1911, p. 1.

[70] En ordre chronologique : E. Tevfik, « Siyonizm », *Tasvîr-i Efkâr*, nº 522, 6 mars 1911, p. 1 ; Nesim Russo, « Siyonizm mes'elesi », *Tasvîr-i Efkâr*, nº 524, 8 mars 1911, p. 3 ; [Ebüzziya Tevfik], « Tasvîr-i Efkâr », *Tasvîr-i Efkâr*, nº 524, 8 mars 1911, p. 3 ; E. Tevfik, « Siyonizm — 1 », *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, nº 525, 9 mars 1911, p. 1 ; E. Tevfik, « Siyonizm ve maksad — 2 », *Tasvîr-i Efkâr*, nº 527, 11 mars 1911, p. 1 ; E. Tevfik, « Siyonizm ve teşkil-i hükûmet », *Tasvîr-i Efkâr*, nº 529, 13 mars 1911, p. 1 ; E. Tevfik, « Siyonizm ve teşkilâtı — 4 », *Tasvîr-i Efkâr*, nº 530, 14 mars 1911, p. 1 ; E. Tevfik, « Siyonizm – 5 : Nevâhî, belediye teşkilâtı – posta pulları ve millî bayrak », *Tasvîr-i Efkâr*, nº 553, 6 avril 1911, p. 1 ; E. Tevfik, « Siyonizm », *Mecmua-i Ebüzziya*, nº 95, 11 mai 1911, p. 513-520. On notera que le nom du journal avait légèrement changé pour devenir *Tasvîr-i Efkâr*.

prendre le véritable but du sionisme et il travaillait désormais à le combattre[71].

Ebüzziya Tevfik écrivit ensuite qu'il allait dénoncer le véritable projet des sionistes ainsi que les principes d'organisation du mouvement en se basant sur un ouvrage publié par Jacobus H. Kann. Personnage influent du mouvement sioniste, celui-ci avait, à la suite de son voyage en Palestine, publié en 1909 un livre en allemand intitulé *Eretz Israël. Das Jüdische Land*[72]. L'ouvrage, qui expliquait clairement le projet du sionisme concernant la fondation d'un État juif en Palestine, avait été traduit en français et était paru à Bruxelles en 1910, sous le titre : *Le pays juif*[73]. Ebüzziya Tevfik traduisit et commenta de larges extraits de ce livre. Dans son exposé de l'histoire du sionisme, il faisait l'éloge du fondateur du sionisme, Théodore Herzl, qu'il qualifiait de génie[74]. Il exposa les projets sionistes à partir du livre de Kann sans faire de commentaire. Par ailleurs, il réfutait constamment l'accusation d'antisémitisme. Rappelant l'accueil des Juifs expulsés de l'Espagne dans l'Empire ottoman au XVe siècle, il défendait l'idée que les Musulmans ne connaissaient pas le phénomène de l'antisémitisme.

Dans son article du 13 mars 1911, il évoqua le débat parlementaire du 1er mars. Il critiqua le grand vizir qui avait qualifié le sionisme de « charlatanerie » ; non, le sionisme était un mouvement sérieux, bien organisé, fondé par un génie dont l'humanité entière était fière (*dehâsıyla insâniyete şerefresân olan*). Dans cet article, il expliquait également pourquoi la communauté juive ottomane ne soutenait pas le projet sio-

[71] Vers la fin de l'article, Ebuzziya Tevfik donnait également l'exemple de Nesim Russo, devenu le secrétaire privé du ministre des Finances, Cavid Bey. Après avoir écrit qu'il connaissait personnellement Nesim Russo, il tint à ajouter qu'il ne pouvait pas catégoriquement dire que Nesim Russo n'était pas un sioniste, car ce dernier, écrivit-il, avait envoyé au 9e Congrès sioniste un message qui était publié dans le journal sioniste *L'Aurore*. Ce qui ne voulait pas dire pour autant que Nesim Russo était sioniste lui-même. La réponse de Nesim Russo, publiée deux jours après dans le journal, empêcha une polémique en germe. Nesim Russo expliquait que son télégramme ne pouvait pas être interprété comme un soutien au sionisme. Il avait simplement écrit qu'il espérait que le sionisme s'adaptât aux intérêts de l'ottomanisme. La réponse de Russo faisait également allusion à la distinction entre le sionisme politique et pratique. Ebüzziya Tevfik y ajouta un commentaire approbateur et le sujet fut clos.

[72] Jacobus H. KANN, *Eretz Israël. Das Jüdische Land*, Cologne et Leyde, Jüdischer Verlag, 1909, VIII+185 p.

[73] Neville J. MANDEL, *op. cit.*, p. 93-94 et aussi Henry LAURENS, *op. cit.*, p. 241.

[74] À côté des articles d'Ebüzziya Tevfik publiés les 9 et 11 mars 1911 dans les 525e et 527e numéros du journal, on voit également des photographies de Théodore Herzl et de Max Nordau ainsi que des notices biographiques.

niste. La raison principale, selon lui, tenait au fait que les Juifs ottomans avaient peur d'attirer la colère de la communauté dominante (*millet-i hâkime*) ; les Juifs ottomans voulaient éviter de se retrouver dans la situation des Arméniens ; représentant une population de près de deux millions d'habitants et fortement concentrés dans les régions où ils vivaient, ils subissaient une terrible oppression dans ces régions mêmes (*toplu bulundukları yerlerde uğradıkları belâlar*). Comme David Fresco et Moïse Cohen, Ebüzziya Tevfik estimait que les Juifs ottomans éviteraient de provoquer la réaction de la communauté dominante de l'Empire ottoman.

Dans un nouvel article publié le lendemain, Ebüzziya Tevfik évoquait à nouveau l'attitude de la communauté juive ottomane face au sionisme. Il citait à cet effet un article antisioniste du journal *Ahenk* d'Izmir signé par Gad Franco et ceux publiés par Moïse Cohen dans le *Rumeli* de Salonique ; de son côté, ajoutait-il, la presse juive ottomane d'Istanbul était en guerre contre les trois journaux sionistes, deux en français et l'autre en espagnol, parus dans la capitale ottomane. Il consacra son article du 6 avril 1911 à énumérer les réussites concrètes des sionistes en Palestine, évoquant longuement les colonies fondées, les divisions administratives instaurées, les timbres-poste et le drapeau national en usage dans cette région.

En mai 1911, une semaine après le débat parlementaire sur le sionisme, lancé cette fois-ci à l'instigation des députés arabes[75], nouvel article sur le sujet — le dernier de cette deuxième étape —, cette fois-ci dans la revue *Mecmua-i Ebüzziya*. Après la publication d'une lettre envoyée de Damas concernant les réalisations concrètes du sionisme en Palestine, Ebüzziya Tevfik entreprit une fois de plus d'expliquer que dénoncer le sionisme ne devait pas être assimilé à de l'antisémitisme ; dire que « l'argent est le maître du monde et les Juifs sont les maîtres de l'argent » et prétendre que les Juifs possèdent, grâce à leur fortune et à leur intelligence, un grand pouvoir dans la politique mondiale, ne voulait pas forcément dire qu'on était antisémite :

[75] Pour ce débat, voir les procès-verbaux du parlement ottoman : *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, session I, année III, tome IV, Ankara, TBMM Basımevi, 1991, p. 553-560 et 571-574. En fait, il ne s'agissait pas vraiment d'un débat. Quelques députés évoquèrent le danger du sionisme, les autres posèrent des questions pour apprendre davantage sur le sujet. On voit dans les procès-verbaux un court dialogue entre Ebüzziya Tevfik et Nesim Masliyah. Ils échangèrent quelques phrases sans importance sur le sujet, voir p. 558.

« La restauration et la résurrection de l'État d'Israël constituent le but ultime d'une grande partie des Juifs. Pour ce faire, ils ne manqueront aucune occasion, ils ont de l'argent. Or, on aura du mal à imaginer un peuple, qui aurait aussi bien compris que les Juifs que l'argent est un pouvoir éliminant toutes les difficultés dans ce monde matériel. Les gens qui vont nous accuser d'être antisémites, à cause de ce que nous venons de dire, se trompent. Il n'y a aucun rapport entre le fait de dire les caractéristiques d'un peuple et le fait de lui être hostile. Par exemple, dire que les Anglais sont orgueilleux et égoïstes ne signifie pas qu'on veut les dénigrer. Car cet orgueil résulte de leur diligence pour défendre leur honneur national. Quant à leur égoïsme, ceci découle de leur égotisme qui, à son tour, provient de leur croyance à leur supériorité par rapport aux autres peuples. En plus, l'égotisme anglais est devenu un proverbe parmi les peuples européens. Par conséquent, un Anglais se vantera de son égoïsme au lieu de le refuser »[76].

Ensuite, il cita pour illustrer ses propos un passage tiré du roman *L'Argent,* d'Émile Zola, décrivant les Juifs comme des parasites qui vivaient au sein de chaque peuple :

« Mais le singulier était que lui, Saccard, ce terrible brasseur d'affaires, ce bourreau d'argent aux mains louches, perdait la conscience de lui-même dès qu'il s'agissait d'un juif, en parlait avec une âpreté, avec des indignations vengeresses d'honnête homme, vivant du travail de ses bras, pur de tout négoce usuraire. Il dressait le réquisitoire contre la race, cette race maudite qui n'a plus de patrie, plus de prince, qui vit en parasites chez les nations, feignant de reconnaître les lois, mais en réalité n'obéissant qu'à son Dieu de vol, de sang et de colère ; et il la montrait remplissant partout la mission de féroce conquête que ce Dieu lui a donnée, s'établissant dans chaque peuple, comme l'araignée au centre de sa toile, pour guetter sa proie, sucer le sang de tous, s'engraisser de la vie des autres. Est-ce qu'on n'a jamais vu un juif faisant œuvre de ses dix doigts ? Est-ce qu'il y a des juifs paysans, des juifs ouvriers ? Non, le travail déshonore, leur religion le défend presque, n'exalte que l'exploitation du travail d'autrui »[77].

Ebüzziya Tevfik avait apparemment choisi de citer ce passage non seulement pour appuyer ses propres propos antisémites mais aussi pour se laver de l'accusation. Justement le roman de Zola était en train d'être

[76] Ebüzziya Tevfik, « Siyonizm », *Mecmua-i Ebüzziya*, nº 95, 11 mai 1911, p. 516.

[77] L'original du passage dans Émile Zola, *L'Argent*, Paris, Charpentier, 1891, p. 92. Notons que la traduction vers le turc ottoman est excellente.

L'exemple donné par Ebüzziya Tevfik n'était pourtant pas bien choisi car Zola avait justement écrit ce roman sous l'influence du climat antisémite de la fin des années 1880 et publié en 1891, voir Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme. 2. L'âge de la science*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, p. 290.

publié en feuilleton dans le *Tanin* : fallait-il pour autant taxer ce journal d'antisémitisme ?

Ce que l'on peut tirer comme conclusion de cette deuxième étape de la question du sionisme dans la presse est peut-être la gêne que provoquait l'accusation d'antisémitisme. Ebüzziya Tevfik voulait manifestement éviter cette accusation. Il essayait de se contrôler, mais il n'y arrivait pas toujours, comme nous le montre le passage tiré de son dernier article datant du 11 mai 1911. Avait-il regretté certains de ses propos antérieurs ou était-il arrivé à la conclusion que le ton occasionnellement antisémite de ses propres propos nuisait à sa cause antisioniste ? La totalité de sa production antisioniste laisse supposer que la seconde hypothèse est plus plausible.

LES JUIFS FRANCS-MAÇONS ET LE SIONISME (JUIN-NOVEMBRE 1911)

Nous avons déjà évoqué le fait que le CUP était accusé par ses opposants, outre d'être pro-sioniste, d'avoir des affiliations maçonniques. Le caractère d'organisation secrète du CUP se prêtait bien à cette accusation. Rappelons qu'au lendemain de la Révolution jeune turque, le CUP qui avait existé jusque-là comme une organisation secrète n'avait pas pu se transformer en un parti politique du jour au lendemain. Cette transformation allait se réaliser sur une période de dix ans et se manifester comme un processus particulièrement difficile[78]. C'est davantage le caractère d'organisation secrète qui avait valu au CUP les accusations de franc-maçonnerie que le fait que plusieurs de ses membres fussent effectivement des francs-maçons ou que certaines loges maçonniques de Salonique fussent le lieu de réunion des unionistes avant 1908. Tout comme le sionisme, la franc-maçonnerie était l'un des thèmes préférés des opposants pour attaquer le CUP[79].

[78] Pour une vue d'ensemble sur les problèmes structurels du CUP, voir Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler. Cilt 3. İttihat ve Terakki, Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi*, Istanbul, İletişim Yayınları, 2000 (3e éd.), p. 251-305.

[79] On pourrait trouver quelques références dans Sadık Albayrak, *Meşrutiyet İslamcılığı ve Siyonizm*, Istanbul, Araştırma Yayınları, 1990 (2e éd.). Pour des études plus scientifiques, voir Orhan Koloğlu, *op. cit.*, *passim.* et Jacob M. Landau, « Muslim Opposition to Freemasonry », *Die Welt des Islams*, 36, 2, 1996, p. 186-203.

Avec Rıza Tevfik[80], Ebüzziya Tevfik assuma la défense de la franc-maçonnerie auprès de l'opinion publique ottomane[81]. En juin 1911, il publia dans sa revue un long article où il présentait la franc-maçonnerie comme une organisation œuvrant depuis des siècles pour la liberté d'opinion et d'expression[82]. Elle avait été fondée contre l'Inquisition et les régimes européens despotiques ; la Révolution française était l'œuvre des francs-maçons[83] et si le terme « franc-maçon » avait acquis une connotation péjorative auprès du grand public, c'était à cause de la propagande du clergé chrétien.

Cet article fut critiqué par Ermenekli Mustafa Safvet, un auteur qui, depuis 1909, avait publié plusieurs articles anti-maçons dans une des principales revues « islamistes », le *Beyânü'l-hak* (l'Expression de la Vérité). Une autre critique parut dans la revue *Şehrâh*[84]. D'où, en réponse

[80] Voir Thierry Zarcone, *Mystiques, philosophes et franc-maçons en Islam. Rıza Tevfik, penseur ottoman (1868-1949), du soufisme à la confrérie*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1993.

[81] Contrairement à Rıza Tevfik, il semble qu'Ebüzziya Tevfik n'était pas lui-même franc-maçon.

[82] Ebüzziya Tevfik, « Farmasonluk », *Mecmua-i Ebüzziya*, nº 100, 16 juin 1911, p. 673-682. Notons qu'en 1909, il y avait eu quelques publications sur la franc-maçonnerie écrites sur un ton très élogieux, voir Orhan Koloğlu, *op. cit.*, p. 129-131. Ce qui l'avait poussé à cette défense était la publication d'un livre anti-maçon de Léo Taxil, traduit du français : *Farmasonlar. Maksad ü meslekleri*, trad. A. M. et M. R., Istanbul, Hikmet Matbaası, [1911], 304 p. Léo Taxil (1854-1907) était un folliculaire français qui, dans un premier temps, avait fait fortune dans la littérature antireligieuse et, ensuite, une grande carrière dans la production anti-maçonne après s'être converti au catholicisme en 1885. Voir Michel Winock, « Autopsie d'un mythe. Le complot « judéo-maçonnique » », *L'Histoire*, nº 256, juillet-août 2001, p. 62-69. Ayant déjà publié en 1887, dans sa collection de livre de poche, un livre du même auteur sur les Jésuites, Ebüzziya Tevfik accusa Taxil d'être à la solde de tout le monde, de changer son camp selon les opportunités etc., et assura que cet auteur, qu'il qualifia de « charlatan », n'était fiable sur aucun sujet. Cf. *Jezvit tarihi*, trad. Ahmed Rasim, Kostantiniye, Matbaa-i Ebüzziya, 1304/1887, 44 p. Voir aussi Johann Strauss, « *Müdafaa'ya Mukabele* et *Mukabeleye Müdafaa* : une controverse islamo-chrétienne dans la presse d'Istanbul (1883) », dans Christoph Herzog, Raoul Motika, Michael Ursinus (éds.), *Querelles privées et contestations publiques. Le rôle de la presse dans la formation de l'opinion publique au Proche Orient*, Istanbul, İSİS, 2002, p. 84, note 4. Notons qu'Ebüzziya Tevfik avait publié dans sa collection un autre livre anti-jésuite, cette fois-ci traduit de l'allemand : *Cizvit cem'iyetinin ta'lîmât-ı hafiyyesi*, trad. Mehmed Tahir, Kostantiniye, Matbaa-i Ebüzziya, 1303/1886, 95 p. (2e éd. en 1893, 104 p.). Signalons aussi un autre livre de Léo Taxil qui fut traduit à la même époque vers l'ottoman : *Borjiyalar*, trad. Ahmed Rasim, Istanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1304/1887.

[83] Il s'agissait d'une opinion commune sur la Révolution française qui avait fait fortune surtout pendant la IIIe République, voir Éric Saunier, « La Maçonnerie est-elle à l'origine de la Révolution ? », *L'Histoire*, nº 256, juillet-août 2001, p. 30-35.

[84] Ermenekli M. Safvet, « Ebüzziya Tevfik Bey'e », *Beyânü'l-hak*, vol. 5, nº 118, 27 juin 1328 (1911), p. 1250-1252 ; S[üleyman] Ş[ehabeddin], « Ebüzziya Tevfik ve feylesof

à ces critiques, un deuxième article d'Ebüzziya Tevfik consacré à la défense de la franc-maçonnerie. L'auteur y expliquait que cette connotation péjorative du terme était dangereuse à cause de l'accusation de l'affiliation unioniste-franc-maçon ; les loges maçonniques saloniciennes avaient joué un rôle dans l'organisation du CUP et par conséquent dans le renversement du régime absolutiste hamidien, tandis que les oulémas avaient eu une attitude collaboratrice envers le régime hamidien. Se référant à İmam-ı Rabbânî[85], Ebüzziya Tevfik rappelait le devoir de rébellion des croyants contre un régime oppressif ; les oulémas de l'époque hamidienne n'y avaient guère répondu, alors que les francs-maçons, eux, avaient soutenu les opposants à Abdülhamid II[86].

Après ces deux textes défendant la franc-maçonnerie, Ebüzziya Tevfik publia dans sa revue deux articles sur le sionisme. Le premier était un article court sur le dernier congrès sioniste qui venait d'être tenu à Bâle. Rédigé sur un ton agressif et menaçant, l'article se terminait ainsi : « Les Ottomans et notamment ceux qui sont les descendants des conquérants (*evlâd-ı fâtihân*) de ce pays n'abandonneront pas le moindre territoire aux groupes qui vont venir pour cause du sionisme dans un coin quelconque de l'Empire ottoman »[87]. Quant au deuxième article intitulé « Siyonistler teşebbüsâtta » (Les sionistes en action), il parut sans signature le 13 octobre 1911, au lendemain de l'agression italienne contre la Tripolitaine. Ebüzziya Tevfik y évoquait une réunion qui avait eu lieu à Paris entre certains Juifs éminents dont Emmanuel Salem[88], le maître de la loge maçonnique de Salonique dite *Macedonia Risorta*, et le directeur de l'Alliance israélite universelle. Cette réunion portait sur la proposition du gouvernement italien de payer soixante millions de francs au gouvernement ottoman afin de pouvoir annexer la Tripolitaine sans confrontation militaire. Ces membres de l'élite juive voulaient jouer le rôle de médiateur entre les deux gouvernements. Leur but était d'obtenir du gouvernement italien la permission d'installer des colonies juives sur les territoires ainsi annexés.

Rıza Tevfik beyefendilere açık mektûb », *Şehrâh*, nº 56, 21 juin 1911, p. 3.

85 İmam-ı Rabbânî (m. 1624), était un éminent savant religieux, fondateur de la branche dite *müceddidiye* de la confrérie musulmane naqshbandie. Voir Hamid Algar, « İmâm-ı Rabbânî », *TDVİA*, vol. 22, Istanbul, 2000, p. 194-199.

86 Ebüzziya Tevfik, « Farmasonluk hakkında tetimme-i îzâhât », *Mecmua-i Ebüzziya*, nº 102, 30 juin 1911, p. 737-745.

87 Ebüzziya Tevfik, « Siyonist kongresi », *Mecmua-i Ebüzziya*, nº 109, 18 août 1911, p. 983.

88 Ebüzziya Tevfik cita ce personnage comme Joseph Salem mais il est plus connu sous le nom d'Emmanuel Salem. En outre, Ebüzziya Tevfik ne le mentionna que comme « le maître de la loge maçonnique de Salonique dite *Macedonia Risorta* ». Ajoutons qu'Emmanuel Salem était aussi le directeur de la banque de Salonique.

Ebüzziya Tevfik interpréta cette histoire comme une tentative sioniste. Il était frappé par « cette audace inimaginable des Juifs de Salonique ». Et d'ajouter : « Certains Juifs s'étaient infiltrés comme un élément néfaste dans les veines du Comité [Union et Progrès] avant la révolution et y avaient exercé une certaine influence mais cette influence était désormais totalement éliminée »[89]. Il ajouta qu'ayant abandonné la nationalité ottomane pour devenir italien, Emmanuel Salem était un traître qui voulait vendre la Tripolitaine aux Italiens[90]. L'article se terminait par cette formule en français évoquant la trahison : « C'est un serpent que j'ai réchauffé dans mon sein »[91].

Le dernier écrit d'Ebüzziya Tevfik que nous évoquerons est intitulé « Les loges maçonniques italiennes et le sionisme »[92]. Tout en continuant à défendre en général la franc-maçonnerie, l'auteur y expliquait qu'il était arrivé à la conclusion que les loges maçonniques de Salonique ouvertes dans les cinq à dix dernières années avaient été fondées par des Juifs italiens et que ces loges poursuivaient la cause sioniste[93] ; ces loges, ajoutait-il, ne pouvaient être considérées comme des loges franc-maçonnes du fait qu'elles étaient fondées pour des raisons nationalistes (*âmâl-i kavmiye*). Il s'agissait donc d'une critique ciblée des loges saloniciennes et la connexion juive-franc-maçonne-sioniste n'était établie que dans ce cas particulier. Il n'était pas question de généraliser l'accusation à l'ensemble de la communauté juive ou de la franc-maçonnerie. Du reste, Ebüzziya Tevfik réaffirma sa défense de la franc-maçonnerie dans un article portant sur la liberté de la presse et d'expression, qu'il publia en 1912[94].

[89] [Ebüzziya Tevfik], « Siyonistler teşebbüsâtta », *Mecmua-i Ebüzziya*, nº 116, 13 octobre 1911, p. 1196.

[90] Une coïncidence ironique, quand ce même Emmanuel Salem alla en Italie pour entamer des négociations au nom du CUP en février 1912, ses interlocuteurs, des francs-maçons italiens, subirent la même accusation de la part de la presse italienne, voir Angelo Iacovella, *Gönye ve Hilal, İttihad ve Terakki ve Masonluk*, Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, p. 54-55. En fait, les accusations d'Ebüzziya Tevfik contre Salem font penser qu'il ne comprenait pas bien l'extrême complexité des luttes de pouvoir et d'influence au sein du « camp juif » dont les protagonistes étaient le Grand Rabbinat, l'Alliance israélite universelle, les divers groupements sionistes et les représentants diplomatiques des Grandes puissances. En d'autres termes, il avait probablement une vision simpliste de cette situation complexe.

[91] [Ebüzziya Tevfik], « Siyonistler teşebbüsâtta », p. 1197.

[92] Ebüzziya Tevfik, « İtalyan farmason localarɪ ve siyonizm », *Mecmua-i Ebüzziya*, nº 121, 18 novembre 1911, p. 129-134.

[93] *Ibid.*, p. 131-132.

[94] Ebüzziya Tevfik, « Serbestî-i kelâm ile serbestî-i matbûât ve bizdeki tarz-ı tatbîkatı », *Mecmua-i Ebüzziya*, nº 159, 15 août 1912, p. 193-203.

CONCLUSION

Aux lendemains de juillet 1908, plusieurs facteurs favorisèrent l'émergence et de la diffusion des théories de complot : la véritable explosion de la presse aux lendemains de la restauration de la constitution ottomane ; les premières campagnes électorales de l'histoire ottomane ; les luttes politiques intestines inter- et intra-communautaires ; la politique partisane ; les incidents diplomatiques d'octobre 1908 et les pertes territoriales qui en résultèrent ; les machinations diplomatiques des Grandes puissances ; la contre-révolution de 1909 qui provoqua un grand traumatisme dans l'élite politique impériale et qui eut comme conséquence majeure la mainmise de l'armée sur la vie politique ; l'intensification sans précédent des activités franc-maçonnes, sionistes et associatives en général ; et par-dessus tout, le caractère d'organisation secrète du CUP.

Tous ces facteurs engendrèrent un climat propice pour imaginer des conspirations, des sociétés secrètes visant à dominer le monde ou à atteindre un but précis au moyen de gigantesques complots. Nombreux furent les opposants au CUP qui l'accusèrent de conspirer et d'avoir des connexions judéo-maçonniques. Pour cela, ils soulignèrent que certains hommes politiques, membres éminents du CUP, étaient des Juifs ou d'origine juive, comme Cavid Bey, Emmanuel Karasu, Nesim Russo ou Nesim Masliyah, ou firent simplement allusion à l'histoire du CUP dans sa phase organisationnelle à Salonique, lorsque celui-ci avait joui du soutien de certaines loges maçonniques de la ville.

La réaction au sionisme dans la presse ottomane naquît dans ce contexte particulier. Le sionisme était perçu essentiellement comme un danger, quitte à créer une nouvelle question minoritaire. Jusqu'au lendemain des débats parlementaires du printemps 1911, la presse stambouliote ignorait, ou semblait ignorer, la dimension arabe de la question. Contrairement à ce que sera celui de la période républicaine, l'antisionisme de cette époque n'impliquait pas forcément l'antisémitisme. De ce point de vue, le cas d'Ebüzziya Tevfik constitue une exception. Si les écrits antisionistes publiés à la même époque contiennent rarement des propos antisémites, et usent d'un ton modéré, ce n'est pas le cas d'Ebüzziya Tevfik. Teintés d'antisémitisme, ses articles antisionistes révèlent qu'il croyait effectivement à une domination économique des Juifs à l'échelle mondiale et que l'antisémitisme européen était né par réaction à cet état de fait. Pour reprendre ses propres termes, les Juifs étaient les « souverains de l'argent » dans un monde où l'argent était maître. Si on

pense également à sa défense de la franc-maçonnerie lorsqu'il définit la Révolution française comme l'œuvre des francs-maçons, on verra combien il était prêt à croire à des explications simplistes des grands événements historiques, autrement dit à des mythes de conspiration[95].

Il faut néanmoins se garder de voir dans les propos d'Ebüzziya Tevfik quelque chose de semblable aux discours antisémites européens de la seconde moitié du XIXe siècle. Certes, il est clair qu'il n'aimait pas les Juifs, qu'il se méfiait d'eux, qu'il redoutait « le Juif », mais ses réflexions ne trouvaient pas de traduction politique. Or, l'antisémitisme moderne comporte une dimension politique ; outre son recours aux arguments socio-économiques, il se caractérise par le fait qu'il préconise une action politique. Pour ce qui est d'Ebüzziya Tevfik, il n'intégra jamais un quelconque « facteur juif » aux questions de l'empire, que cela fût d'ordre politique, social ou économique. Pour reprendre les formulations de Jean-Paul Sartre, Ebüzziya Tevfik n'attribuait pas tout ou une partie des malheurs du pays à la présence de l'élément juif dans la communauté ottomane, il ne proposait pas de remédier aux problèmes de son pays en privant les Juifs de certains droits[96]. Ses propos restrictifs étaient dirigés contre *certains* Juifs et s'inscrivaient par conséquent dans un contexte historique bien spécifique : ils se présentaient exclusivement comme une réponse aux projets sionistes. Il ne faut surtout pas perdre de vue ces nuances : dès lors que l'on se place dans une perspective plus générale sur la question juive, on se rend compte qu'Ebüzziya Tevfik se contente de répéter quelques stéréotypes négatifs sur les Juifs, stéréotypes qui faisaient partie du sens commun en Occident à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. Pour ne donner qu'un exemple frappant et hautement significatif, rappelons que l'un des héros du camp dreyfusard, Georges Clemenceau, tenait dans un recueil de nouvelles sur les Juifs qu'il avait publié en 1898 sous le titre de *Au pied du Sinaï*, des propos aussi antisémites que ceux d'Ebüzziya Tevfik[97].

[95] L'étude classique de Norman Cohn qui place au centre de sa réflexion les mythes de conspiration identifiant les francs-maçons aux Juifs donne une perspective théorique opératoire même pour le contexte ottoman, voir Norman COHN, *Histoire d'un mythe. La « conspiration » juive et les protocoles des sages de Sion*, trad. Léon Poliakov, Paris, Gallimard, 1992, surtout p. 19, 26-27, 48-52 et 75.

Pour une analyse récente des théories de conspiration, on peut consulter Pierre-André TAGUIEFF, *L'imaginaire du complot mondial. Aspects d'un mythe moderne*, Paris, Éditions Mille et Une Nuits, 2006.

[96] Jean-Paul SARTRE, *op. cit.*, p. 7.

[97] Léon POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme. 2. L'âge de la science*, p. 305-306.

Özgür Türesay, *Antisionisme et antisémitisme dans la presse ottomane d'Istanbul à l'époque jeune turque (1909-1912). L'exemple d'Ebüzziya Tevfik*

Le sionisme devient un sujet central dans le débat public ottoman après la répression de la contre-révolution d'avril 1909. En publiant les tout premiers articles sur la question dans la presse ottomane, l'intellectuel renommé Ebüzziya Tevfik (1849-1913) s'est livré à une lutte acharnée contre le sionisme. Auteur du premier ouvrage consacré à l'histoire du peuple juif en turc ottoman (1888), ce journaliste vétéran publie, entre 1909 et 1911, une vingtaine d'articles antisionistes caractérisés de plus en plus par un ton antisémite. En décryptant l'évolution de sa « pensée » sur « la question juive », question quasiment inexistante dans le contexte ottoman jusqu'aux lendemains de la Révolution jeune turque de 1908, cet article éclaire l'apparition de l'antisémitisme dans les pays ottomans à la veille de la Première Guerre mondiale et son rapport à l'antisionisme.

Özgür Türesay, *Anti-Zionism and Anti-Semitism in Ottoman Press of Istanbul during the Young Turk Period (1909-1912). The Case of Ebüzziya Tevfik*

Zionism became a major topic of public debate in the Ottoman Empire after the counter-revolution of April 1909 was crushed. The renowned intellectual Ebüzziya Tevfik (1849-1913) started a fierce struggle against Zionism through publishing the very first press articles on the question. Author of the first book on the history of the Jewish people in Ottoman Turkish (1888), this veteran journalist published between 1909 and 1911 over twenty anti-Zionist articles characterized more and more by an anti-Semitic tone. By deciphering the evolution of his « thought » on the « Jewish question », a virtually nonexistent question in the Ottoman context before the Young Turk Revolution of 1908, this article aims to shed light to the emergence of anti-Semitism in Ottoman lands on the eve of the First World War and to its connection to anti-Zionism.

LA TENTE DU PRINCE ET LE CAMPEMENT DES ARMÉES À L'ÉPOQUE AYYOUBIDE

L'arrivée des Turcs au pouvoir au Proche-Orient à partir du milieu du XIe siècle entraîna une transformation de la nature du pouvoir, mais aussi de son expression. On constate ainsi des modifications profondes dans l'habitat princier : les palais des califes abbassides ou fatimides ou encore des gouverneurs de province laissent la place aux citadelles urbaines que les nouveaux princes font construire ou restaurer comme à Damas, à Alep et bientôt au Caire. Ces édifices sont le reflet de la nature du nouveau pouvoir qui est avant tout militaire et étranger et qui doit autant se protéger des populations autochtones que des ennemis de l'extérieur à l'assaut du *dār al-islām*, notamment les croisés.

Cette époque est également marquée par un certain nombre de modifications qui apparaissent dans le cérémonial princier, même dans des régions comme l'Égypte ou la Syrie où un cérémonial séculaire, largement hérité de l'Empire byzantin avait été perpétué notamment par les califes fatimides. Par exemple, apparaissent alors des insignes royaux, les *alāt al-mulūkiyya*, récemment étudiés par Urbain Vermeulen à partir du *Ṣubḥ al-a'šā'* d'al-Qalqašandī, qui appartiennent à une tradition nouvelle qui n'est plus vraiment celle du monde arabe : sur les onze *regalia* recensés chez les princes ayyoubides, quatre seulement sont des héritages fatimides. La grande majorité, comme la *ġāšiya*, cette couverture de selle

Jean-Michel MOUTON est directeur d'études, Histoire et archéologie des mondes musulmans, Ecole pratique des hautes études, 45-47 rue des Ecoles, 75005 Paris

Turcica, 41, 2009, p. 183-198. doi: 10.2143/TURC.41.0.2049292

dorée portée devant le prince, appartient à une tradition turque qui sera largement reprise par le sultanat mamelouk[1].

Durant la domination de la dynastie ayyoubide sur l'Égypte, la Syrie et la Ǧazīra entre 1171 et 1260, la tente du prince, à la fois lieu de résidence et insigne royal, est à la confluence de ces changements renvoyant une image nouvelle du pouvoir ; celle d'un pouvoir plus mobile, plus présent sur le territoire, mais aussi différent dans sa nature même : l'aspect militaire a pris le pas sur la dimension religieuse et spirituelle.

La tente princière appelée *ẖayma* ou *fusṭāṭ* figure en onzième et dernière position dans la liste des insignes ayyoubides livrée par al-Qalqašandī ; elle est d'abord, comme la citadelle, la résidence par excellence des sultans et des *malik* ayyoubides qui y passent une bonne partie de leur vie ; certains princes ayyoubides, à l'instar de Saladin ou d'al-Malik al-Kāmil, princes guerriers et gyrovagues, ont peut-être plus vécu dans des campements que dans leurs différentes citadelles. La tente est la demeure du prince lors des campagnes militaires qui sont très nombreuses à l'époque ayyoubide, mais elle l'est aussi lors de ses déplacements au sein de son Empire et particulièrement pour les longs trajets entre l'Égypte et la Syrie qui prennent de quinze jours à trois semaines. Souvent en effet, alors même que le convoi fait étape aux portes d'une ville, le prince préfère continuer à loger au campement plutôt que derrière les murs de celle-ci à l'instar de Saladin après la prise de Jérusalem en octobre 1187[2].

Si la tente est un des éléments essentiels de la vie du prince, il est cependant difficile d'en dégager les caractéristiques physiques. Aucun exemplaire n'a survécu et les représentations de tentes et de campements sont extrêmement rares dans le monde musulman médiéval : on possède quelques représentations de tentes dans les différents manuscrits des

[1] al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-a'šā fī ṣinā'at al-inšā'*, IV, éd. M.Ḥ. Šams al-Dīn, Beyrouth, 1987, p. 5-8 ; U. Vermeulen, « Une note sur les insignes royaux mamelouks », *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, éd. U. Vermeulen, D. de Smet, Leuven, Peeters, 1995, p. 355-362. Sur la *ġāšiya*, voir C.H. Becker, « La 'Ghâshiya' comme emblème de la royauté », *Centenario della nascita di Michele Amari*, Palerme, 1910, p. 148-151.

[2] En 1185 à Harrān ou en 1188 à Acre, Saladin continue, pour des raisons de sécurité, à loger sous sa tente plutôt que dans la ville (M.C. Lyons, D.E.P. Jackson, *Saladin. The Politics of Holy War*, Cambridge, 1982, p. 224 et 283). De même, al-Malik al-Nāṣir Yūsuf, après s'être emparé de Damas en 648/1250, continue à loger sous sa tente installée sur le Maydān al-Aẖḍar en attendant le moment favorable, fixé par les astrologues, pour s'installer à la citadelle (al-Makīn ibn al-'Amīd, *Chronique des Ayyoubides (602-658/1205-6-1259-60)*, trad. A.-M. Eddé, Fr. Micheau, Paris, 1994, p. 90).

séances d'al-Ḥarīrī[3]. Des tentes sont également présentes dans les miniatures occidentales de la fin du XIIe siècle ou du début du XIIIe illustrant notamment l'*Histoire d'Outremer* de Guillaume de Tyr. Les tentes croisées représentées pour illustrer le siège de Shayzar ont toutefois été dessinées en France[4]. La forme des tentes ayyoubides devait être assez voisine de celle des tentes croisées, les campements étant décrits par les chroniqueurs arabes comme constituant une forêt de coupoles[5].

Le mot le plus couramment utilisé dans les chroniques pour désigner la tente princière est *ḫayma*. Ce terme très général sert aussi à nommer la tente des émirs[6]. Pourtant plusieurs éléments, très concrets, la distinguent des autres. La tente du prince est centrale et tout le camp est organisé autour d'elle ; elle est la plus grande, la plus somptueuse, mais surtout la plus complexe. Elle se distingue d'abord par sa couleur : les mentions que l'on a dans les chroniques signalent que la tente de Saladin était de couleur rouge[7] — couleur qui est d'ailleurs celle de la tente de Richard Cœur de Lion lors de son arrivée à Jaffa et de Louis IX lorsqu'il débarque à Damiette[8] —, mais al-Qalqašandī indique qu'elle peut aussi être d'autres couleurs : blanche ou bleue[9]. Il ne semble pas que le jaune soit une couleur retenue ou privilégiée, alors que c'est la couleur officielle des princes ayyoubides qui figure notamment sur leurs étendards et sur la livrée de leur garde. La fibre textile utilisée est le coton et il est précisé dans le manuel de chancellerie d'al-Qalqašandī, qu'il s'agit de coton syrien, sans doute de la région d'Alep. On sait en effet que du coton était cultivé à cette époque dans cette zone et constituait d'ailleurs

3 Voir O. Grabar, *The Illustrations of the Maqamat*, Chicago, 1984.

4 Voir par exemple, Usāma b. Munqiḏ, *Des enseignements de la vie*, trad. A. Miquel, Paris, 1983, p. 163 et 183.

5 Le mot *qubba* est utilisé par 'Imād al-Dīn al-Iṣfahānī pour désigner les tentes du campement de Saladin lors du siège de Beyrouth en juillet 1187 (*al-Fatḥ al-qussī fī-l-fatḥ al-qudsī*, éd. M.M. Ṣabaḥ, s.l., 1965, p. 104 ; trad. H. Massé, *Conquête de la Syrie et de la Palestine par Saladin*, Paris, 1972, p. 40).

6 Le vocabulaire utilisé pour les tentes en fonction des personnalités qu'elles abritent apparaît assez clairement dans la description du campement d'al-Malik al-Kāmil lors du siège de Damas de 626/1229. La tente du prince est appelée *ḫayma* comme celle des membres de son entourage, mais elle est plus grande et plus somptueuse (*'aẓīma*). Le terme *buyūtāt* est utilisé pour désigner les tentes qui abritent les objets dont il a besoin (al-Maqrīzī, *Kitāb al-sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk*, éd. M.M. Ziyāda, Le Caire, 1934, I-1, p. 234).

7 'Imād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Fatḥ al-qussī*, p. 470 ; trad. H. Massé, p. 287.

8 Ibn Šaddād, *al-Nawādir al-sulṭāniyya wa-l-maḥāsin al-yūsufiyya (Sīrat Ṣalāḥ al-Dīn)*, éd. Ǧ.D. al-Šayyāl, Le Caire, 1964, p. 227 ; al-Maqrīzī, *Kitāb al-sulūk*, I-2, p. 335.

9 al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-a'šā*, IV, p. 8.

un des principaux produits vendus aux marchands vénitiens[10]. Le lin semble avoir été la fibre textile la plus couramment utilisée pour les autres tentes. Tout un système de piquets et de pieux (*watad*), de mâts (ʻ*amūd*) et de cordages (*ṭunub*) servait à dresser et fixer l'ensemble et à en assurer la stabilité[11]. Cependant de violentes tempêtes, comme celle qui frappa le camp de Saladin lors du siège de la forteresse de Kawkab en 584/1188, pouvaient tout emporter[12].

La tente du prince se compose de plusieurs éléments. L'élément principal, la tente proprement dite ou *ḫayma*, abrite son intimité ; c'est avant tout le lieu où il dort, le lieu où il se repose en cas de maladie et le lieu où on le cache s'il vient à mourir comme ce fut le cas d'al-Ṣāliḥ Naǧm al-Dīn Ayyūb en 1249 à Manṣūrah[13].

Le second élément propre aux tentes royales est le *dihlīz*. Ce mot d'origine persane est employé en architecture pour désigner le vestibule ou l'antichambre d'un édifice ; dans le contexte du campement, le *dihlīz* désigne un élément propre à la tente du prince : il s'agit d'une avant-tente, celle où le sultan tient des audiences publiques, où il reçoit les membres de sa famille (frères et fils du prince), ses conseillers, les ambassadeurs ; c'est également un lieu où le prince peut offrir des banquets[14].

En fait l'opposition *ḫayma/dihlīz* reprend avant tout la séparation espace public/espace privé de l'habitat traditionnel. Dans les chroniques le mot *dihlīz* peut, par extension, désigner à lui seul l'ensemble de la tente royale car il en est évidemment l'élément remarquable. Sous le règne des

[10] A.-M. EDDÉ, « Les relations commerciales entre Alep et Venise au VIIe/XIIIe siècle », *REI*, LIX, 1991, p. 178.

[11] Ce vocabulaire apparaît notamment chez Ibn Ǧubayr (*Riḥla*, éd. anonyme, Dār wa maktaba al-Hilāl, Beyrouth, 1986, p. 137), chez ʻImād al-Dīn al-Iṣfahānī (*al-Fatḥ al-qussī*, p. 180 ; trad. H. Massé, p. 83) et chez Abū Šāma (*Kitāb al-rawḍatayn fī aḫbār al-dawlatayn al-nūriyya wa-l-ṣalāḥiyya*, IV, éd. I. al-Zaybaq, Beyrouth, 1997, p. 53).

[12] Abū Šāma, *Kitāb al-rawḍatayn*, IV, p. 53. La même mésaventure arriva à Saladin lors du siège d'Acre : le vent violent provoqua l'affaissement de la tente princière sur elle-même et le sultan n'eut la vie sauve que parce qu'il avait trouvé refuge dans la tour de bois qu'il avait fait installer pour se protéger des Assassins (Ibn Šaddād, *al-Nawādir al-sulṭāniyya*, p. 21).

[13] Sibṭ Ibn al-Ǧāwzī, *Mirā't al-zamān*, éd. Ḥaydarābād, VIII-2, p. 774.

[14] La dissociation *ḫayma-dihlīz* apparaît nettement dans un texte d'al-Makīn où le sultan al-Kāmil, qui veut honorer un de ses gouverneurs, lui fait dresser un *dihlīz* devant la porte de sa *ḫayma* ; comme ce dernier est malade, le sultan fait antichambre dans le *dihlīz* avant d'être introduit sous la *ḫayma* pour le rencontrer (al-Makīn ibn al-ʻAmīd, *Chronique des Ayyoubides,* p. 50). Voir aussi la description de la tente d'al-Ṣāliḥ Naǧm al-Dīn Ayyūb dans *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, IV-2, éd. et trad. O.H.E. Burmester, A. Khater, Le Caire, 1974, p. 111-112 ; trad. p. 231.

derniers Ayyoubides, une évolution très intéressante, non pas du terme seul, mais de la fonction même du *dihlīz* est à remarquer. Al-Ṣāliḥ Naǧm al-Dīn Ayyūb est, semble-t-il, le premier souverain à ordonner l'utilisation du *dihlīz* alors qu'il ne fait pas partie de l'expédition. Le *dihlīz* est alors confié à son délégué qui a pour mission de le représenter en Syrie[15]. Le *dihlīz* devient le symbole du pouvoir sultanien, même en l'absence du souverain, justement pour marquer et rappeler son autorité et sa souveraineté sur les territoires où il est dressé. Il préfigure en quelque sorte, mais dans un domaine plus séculier, le *maḥmal* de la Mecque envoyé par les sultans mamelouks pour symboliser leur direction du pèlerinage et leur autorité sur les villes saintes en leur absence.

Le *dihlīz* peut aussi être le lieu à partir duquel s'exerce le pouvoir : il put arriver que la cérémonie d'investiture d'un nouveau prince ayyoubide se fasse précisément à l'intérieur du *dihlīz* : en 643/1246, près d'al-ʿAbbāsa, sur les marges orientales du Delta égyptien, le pouvoir d'al-Ṣāliḥ Naǧm al-Dīn Ayyūb est reconnu par le calife abbasside qui lui envoie des présents (turban, collier, destrier), des robes d'honneur et surtout un diplôme d'investiture ou *taqlīd* qui est lu par l'ambassadeur du calife du haut d'un minbar dressé sous le *dihlīz* pour l'occasion[16].

Ce symbole du pouvoir représenté par le *dihlīz* est peut-être encore plus grand en temps de guerre. Le *dihlīz* incarne la fierté de l'armée, mais il est avant tout un défi fait à l'adversaire : il n'est aucunement question de le dissimuler, au contraire, il doit être visible de tous et de loin : Saladin fait installer sa tente rouge au sommet d'une colline qui domine Acre lorsque la ville est sur le point d'être prise par les croisés en 1191. De même, en 584/1188-89, lors du siège de Kawkab, la tente du sultan est dressée dans la ligne de mire des archers croisés, mais au lieu de la déplacer, ce qui serait un signe de retraite, voire de capitulation, un parapet est construit pour la protéger et le sultan continue à y résider[17].

La conséquence logique est que la tente, en cas de succès, est le lieu emblématique de la victoire et c'est notamment là où est déposé le butin[18]. En période de *ǧihād*, le prince a légalement droit au *ḫums*, c'est-à-dire au cinquième du butin qui doit être redistribué aux nécessiteux,

[15] Ibn Wāṣil, *Mufarriǧ al-kurūb*, V, éd. S.ʿA.F. ʿAšūr, Le Caire, 1977, p. 341 ; al-Maqrīzī, *Kitāb al-sulūk*, I-2, p. 318 et 330.

[16] al-Maqrīzī, *Kitāb al-sulūk*, I-2, p. 323.

[17] ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Fatḥ al-qussī*, p. 274 ; trad. H. Massé, p. 152 ; Abū Šāma, *Kitāb al-rawḍatayn*, IV, p. 52.

[18] M.C. Lyons, D.E.P. Jackson, *Saladin*, p. 304.

aussi est-il logique que Saladin reçoive une part du butin et que celle-ci soit déposée dans son *dihlīz*. En cas de défaite, elle est évidemment l'endroit privilégié où se précipitent les pillards[19].

Lieu de pouvoir, la tente est aussi le lieu où le prince peut être capturé, voire assassiné. Dans l'histoire du monde musulman, de nombreux coups d'État et renversements de princes ont eu pour siège la tente royale. Pour l'époque qui nous occupe, on sait que les Assassins tentèrent à deux reprises, en 1175 et 1176 lors des sièges d'Alep et de la forteresse d'al-'Azāz, de tuer Saladin en s'introduisant dans son camp, qu'al-'Ādil II, prince ayyoubide d'Égypte, fut capturé et retenu prisonnier dans sa tente par ses émirs qui donnèrent en 1240 le pouvoir à son frère al-Malik al-Ṣālih Naǧm al-Dīn Ayyūb[20] ; de même, l'assassinat de Tūrānšāh, dernier prince ayyoubide d'Égypte, commença sous sa tente[21].

Comme l'endroit est stratégique, il est particulièrement bien défendu : la tente de Saladin était ainsi entourée par sa *ḥalqa*, la garde royale, remplacée à l'époque d'al-Ṣāliḥ Naǧm al-Dīn Ayyūb par ses mamelouks[22]. Certains eunuques dormaient sans doute soit dans la tente, soit à la porte de la tente du sultan, tandis que des rondes étaient organisées pendant la nuit autour de celle-ci. Les tentes des fils du souverain ou des personnages qu'il entendait honorer formaient semble-t-il un second cercle autour de la tente royale.

Le dispositif entourant la tente du prince n'était pas sans rappeler celui de la citadelle. Certes l'enceinte n'est plus de pierre, mais elle existe bel et bien. La tente du prince est ainsi entourée d'un véritable mur de toile, voire d'une palissade, appelé *surādiq* et décoré par exemple de boucliers comme la tente de l'émir du pèlerinage iraqien à la Mecque décrite par Ibn Ǧubayr, reproduisant un décor figurant sur les murailles[23].

19 Le camp musulman, lors du siège de la ville d'Acre par les croisés de 1189 à 1191, fut pillé à plusieurs reprises. Les Francs s'en prirent notamment au campement d'al-Malik al-'Ādil, frère de Saladin (Abū Šāma, *Kitāb al-rawḍatayn*, IV, p. 143).

20 *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, IV-2, p. 103 ; trad. p. 213 ; al-Makīn ibn al-'Amīd, *Chronique des Ayyoubides,* p. 61.

21 Abū Šāma, *Tarāǧim riǧāl al-qarnayn al-sādis wa-l-sābi'*, éd. M.Z. al-Kawṯarī, Le Caire, 1947, p. 185 ; al-Makīn ibn al-'Amīd, *Chronique des Ayyoubides*, p. 88.

22 al-Maqrīzī, *Kitāb al-sulūk*, I-2, p. 340.

23 Ibn Ǧubayr, *Riḥla*, p. 137 ; trad. P. Charles-Dominique, *Voyageurs arabes*, Paris, La Pléiade, 1995, p. 202-203. Le terme *surādiq* est utilisé, tout comme le mot *dihlīz*, pour désigner parfois la tente sultanienne dans son ensemble dès l'époque de Saladin ; ce qui semble bien indiquer que cette enceinte était un privilège réservé au sultan et aux princes de haut rang ('Imād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Fatḥ al-qussī*, p. 81 et 380 ; trad. H. Massé, p. 28 et 221 ; Ibn Wāṣil, *Mufarriǧ al-kurūb*, III, p. 36).

L'ultime rempart du prince est la présence soit à l'intérieur de la tente, soit adjointe à celle-ci d'une tour de bois (*burǧ ḫašab*). Cet élément annexe est introduit en 1176 par Saladin après les deux attentats qui le visèrent organisés par la secte des Assassins[24]. L'autre souverain qui l'utilisa est le tout dernier Ayyoubide, Tūrānšāh, qui fit également aménager à Manṣūrah une tour de bois dans sa tente. Elle devait selon les sources servir de lieu de plaisir, mais c'est aussi là qu'il se réfugia lorsqu'il voulut échapper aux mamelouks qui voulaient le tuer. Pour l'en déloger, ceux-ci furent obliger d'incendier cette tour[25].

La tente est aussi un lieu où s'exerce le cérémonial, tout d'abord pour l'accueil du sultan au camp : l'arrivée du sultan se fait généralement le soir venu alors que sa tente est déjà dressée. On le conduit à l'intérieur du campement en portant devant lui des flambeaux et des braseros, puis ce sont des candélabres que l'on allume à l'approche de la tente. Il pose pied à terre seulement sous le *dihlīz* dans lequel il peut entrer à cheval, ce qui n'est pas sans rappeler le cérémonial palatin en vigueur au Caire sous les califes fatimides. L'occupation du lieu entraîne la mise en branle du cérémonial qui se traduit notamment par des rondes ou *dawra* effectuées par des musiciens qui deux fois par jour, après la prière du soir et avant la prière de l'aube, jouent d'instruments de musique (cymbales et tambours)[26].

La tente est aussi un symbole d'hospitalité et de bienveillance vis-à-vis des hôtes que l'on accueille et le sultan, maître du camp, doit personnellement s'occuper de la réception et du logement des personnages de marque. Une phrase récurrente traverse les chroniques et marque bien cette mission du sultan envers les nouveaux venus au camp : « il fut bien accueilli par le sultan et celui-ci donna l'ordre de lui dresser une tente »[27]. Bien souvent le prince va accueillir son hôte à l'extérieur du camp, le conduit sous sa tente où il offre une réception en son honneur ainsi que

[24] Ibn Šaddād, *al-Nawādir al-sulṭāniyya*, p. 9, 21 et 238 ; A.S. Ehrenkreuz, *Saladin*, Albany, 1972, p. 149.

[25] Abū Šāma, *Tarāǧim riǧāl*, p. 185 ; al-Makīn ibn al-ʿAmīd, *Chronique des Ayyoubides*, p. 88.

[26] al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšā,* IV, p. 8.

[27] Voir par exemple l'accueil réservé en 626/1229 par al-Malik al-Kāmil à son frère al-Malik al-ʿAzīz venu le seconder lors du siège de Damas ou encore en 637/1240 par al-Malik al-Nāṣir à al-Ṣāliḥ Naǧm al-Dīn Ayyūb à son campement de Naplouse (al-Makīn ibn al-ʿAmīd, *Chronique des Ayyoubides*, p. 42 ; al-Maqrīzī, *Kitāb al-sulūk*, I-2, p. 293). Le même accueil est réservé à Gaza en 638/1240-41 de la part d'al-Malik al-Nāṣir Dawūd envers al-Malik al-Ǧawād (al-Makīn ibn al-ʿAmīd, *Chronique des Ayyoubides*, p. 70-71).

des présents avant qu'il ne s'installe dans la tente qui lui est réservée. C'est ainsi que Saladin reçoit, en 587/1191, le fils du prince de Mossoul venu lui apporter son soutien militaire lors du siège d'Acre[28]. Il faut préciser qu'il pouvait y avoir plusieurs *dihlīz* dans un même camp à l'époque ayyoubide, notamment lors des grandes campagnes menées par les princes ayyoubides contre les Saljoukides de Rūm. Ainsi lorsque al-Malik al-Kāmil parvient à mobiliser en 631/1234 les souverains de sa famille contre les Saljoukides de Rūm, seize *dihlīz* avaient été dressés dans son camp, un pour chaque prince de la famille ayyoubide[29]. On peut légitimement penser que le *dihlīz* le plus somptueux était celui du sultan et qu'il se distinguait des autres ; les sources font bien la différence entre simple *dihlīz* et *dihlīz* dit *sulṭānī*, sans doute plus vaste et plus richement décoré[30]. Un exemple est à ce titre significatif : al-Nāṣir Dawūd, prince de Kérak, accueillit dans une station du pèlerinage non loin de son campement son cousin germain, le sultan al-Malik al-Kāmil en 629/1232. Il voulut le recevoir dans les meilleures conditions. Pour cela, il réutilisa la tente royale, ou *dihlīz,* qui avait été celle du fils d'al-Kāmil, al-Malik al-Ṣāliḥ Naǧm al-Dīn Ayyūb ; il l'avait choisie car elle était particulièrement bien aménagée et décorée d'images (décor zoomorphes ou anthropomorphes ?)[31].

L'aménagement de l'intérieur des tentes princières était l'objet d'un soin particulier : une fois l'emplacement choisi, on anoblissait le sol pour en enlever toutes les aspérités et le rendre relativement meuble, puis celui-ci était recouvert de tapis, souvent somptueux. Ainsi, en 1190, lors du siège d'Acre, voulant honorer le prince de Mossoul qui vient lui apporter le secours de son armée, Saladin fait étendre sous sa tente, pour le recevoir, une toile de satin (*ṯawbān aṭlas*)[32] ; l'autre élément essentiel de ce mobilier est constitué de coussins (*wasāyid*), d'accoudoirs (*misnad*) et d'un certain nombre de matelas (*sarīr*, *maṭāriḥ*)[33]. Le sultan, lorsqu'il accordait une audience, pouvait être assis sur un épais matelas (*ṭarāḥa*)[34], mais aussi sur un véritable trône appelé *dast*[35]. L'essentiel du mobilier

[28] ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Fatḥ al-qussī*, p. 495 ; trad. H. Massé, p. 305.
[29] al-Maqrīzī, *Kitāb al-sulūk*, I-1, p. 248.
[30] Voir par exemple al-Maqrīzī, *Kitāb al-sulūk*, I-2, p. 293.
[31] Ibn Wāṣil, *Mufarriǧ al-kurūb*, V, p. 13-14.
[32] ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Fatḥ al-qussī*, p. 380 ; trad. H. Massé, p. 221.
[33] Sur l'aménagement d'une tente royale, voir ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Fatḥ al-qussī*, p. 221 ; trad. H. Massé, p. 118.
[34] ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Fatḥ al-qussī*, p. 380 ; trad. H. Massé, p. 221.
[35] ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Fatḥ al-qussī*, p. 449 ; trad. H. Massé, p. 269.

était constitué d'éléments en tissus, légers et faciles à transporter. On rencontrait également dans l'aménagement de certaines tentes princières des éléments de mobilier en bois comme les caisses qui abritaient le trésor, tandis que des candélabres en argent étaient utilisés pour l'éclairage.

Il faut noter l'existence d'autres tentes particulières comme la tente hammam. Si le prince, et sans doute certains membres éminents de l'armée, disposaient de leur propre hammam, des hammams collectifs étaient mis à la disposition des éléments de second rang[36]. Souvent aussi est signalée la présence d'une grande et haute tente au sein du campement qui permet la réunion des conseils élargis ou *maǧlis* ; c'est là, par exemple, que sont reçus Jean de Brienne et le légat Pélage lorsqu'ils viennent conclure la capitulation de Damiette ; un banquet en leur honneur est donné sous cette tente[37]. On ne trouve pas mention de tentes oratoires. Existaient-elles ? Il est difficile de le dire, mais l'on peut imaginer que la prière notamment celle du vendredi se faisait en plein air selon la tradition des *muṣallā* ; on dressait simplement un minbar pour la prédication. Les sources signalent que les Ayyoubides se saisirent d'une tente chapelle enlevée aux Francs d'Acre en 614/1217, mais elle ne fut pas transformée en mosquée : elle fut dressée sur un des hippodromes de Damas et un repas y fut servi pour les pauvres de la cité[38].

Le campement s'organise largement autour de la tente sultanienne qui doit en être le centre et en déterminer l'organisation[39]. Des traités, tel celui composé par le *šayḫ* al-Harawī pour le prince ayyoubide d'Alep al-Ẓāhir Ġāzī, comportent ainsi des conseils concernant l'établissement du campement[40]. Théoriquement le choix de l'emplacement ou encore l'organisation du camp sont des prérogatives sultaniennes ; dans la réalité, le prince ne doit pas attendre pour être logé et le campement doit être dressé bien avant son arrivée. La charge de la gestion et de l'inten-

[36] On trouve la mention d'un hammam dans ou à proximité de la tente du prince ayyoubide al-Malik al-Ašraf (Abū Šāma, *Tarāǧim riǧāl*, p. 128).

[37] al-Makīn ibn al-ʿAmīd, *Chronique des Ayyoubides*, p. 34 ; Abū Šāma, *Tarāǧim riǧāl*, p. 129.

[38] Abū Šāma, *Tarāǧim riǧāl*, p. 100.

[39] Les termes les plus couramment utilisés dans les chroniques pour désigner le campement sont *manzila*, *muʿaskar* et *muḫayyam*.

[40] J. Sourdel-Thomine, « Les conseils du Šayḫ al-Harawī à un prince ayyūbide », *BEO*, XVII, 1961-62, p. 228-229.

dance du campement revient ainsi à un de ses proches, l'*ustādār*, qui le seconde en permanence[41].

Toute nouvelle campagne ou tout déplacement commence par l'établissement d'un campement aux portes de la ville d'où part l'expédition : ce camp peut rester en place des jours, des semaines, voire des mois avant que le prince ne se décide à partir ; parfois même, on replie le camp en cas d'annulation de l'expédition.

Le campement est d'abord le lieu de rassemblement des armées. Les endroits privilégiés sont donc toujours hors-les-murs, car ils doivent accueillir des centaines ou des milliers de soldats et ne pas troubler la vie urbaine : ainsi à Damas, les armées campent généralement dans les *maydān* qui sont à l'ouest de ville[42]. En Égypte, deux lieux sont privilégiés :

– la Birkat al-Ǧubb qui est la station où se réunissent les pèlerins de la Mecque, située à 16 km au nord-est du Caire, juste à côté d'un étang, qui permet de ravitailler en eau les voyageurs[43] ;
– les villes de la bordure orientale du Delta, à la fin de l'époque ayyoubide : Bilbays, al-'Abbāsa ou al-Ṣāliḥiyya ; les armées se rendant en Syrie s'y rassemblent et font des provisions pour la traversée du désert du Sinaï.

Ces campements sultaniens du Delta oriental égyptien se transformèrent rapidement en villes-étapes pour répondre aux besoins de l'armée et servir de lieu d'approvisionnement : c'est le cas de Manṣūrah fondée par al-Kāmil lors de la Ve Croisade ou encore d'al-Ṣālihiyya, création d'al-Ṣālih Naǧm al-Dīn Ayyūb pour accueillir les armées en partance ou revenant de Syrie. Le passage du campement à la ville, comme au début de l'islam au temps des *amṣār,* se fait par la construction d'un *qaṣr* destiné

41 Abū Šāma livre la biographie de l'*ustāḏ al-dār* et émir Sārim al-Dīn Qaymāz al-Naǧmī qui fut « intendant de la maison de Saladin dans ses expéditions et ses campements militaires » (*Tarāǧim riǧāl,* p. 17 ; biographie développée dans *Recueil des Historiens des Croisades*, *Historiens Orientaux*, V, Paris, 1906 p. 138).

42 Lorsqu'al-Malik al-'Azīz assiège Damas en 590/1194, son armée campe sur le Maydān al-Ḥaṣā (Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī-l-ta'rīḫ*, éd. C.J. Tornberg, Leyde, 1851-1864 ; rééd. Dār Ṣādir, XII, Beyrouth, 1979, p. 109). En 595/1199, al-Malik al-Afḍal installe son camp au Maydān al-Aḫḍar, puis se replie sur le Maydān al-Ḥaṣā (Abū Šāma, *Kitāb al-rawḍatayn*, IV, p. 449).

43 En 590/1194, la tente d'al-Malik al-'Azīz est ainsi dressée à Birkat al-Ǧubb pour aller briser la révolte de Mossoul (Abū Šāma, *Kitāb al-rawḍatayn*, IV, p. 410 ; al-Maqrīzī, *Kitāb al-sulūk*, I-1, p. 122). Voir aussi, pour l'époque d'al-Malik al-Ṣāliḥ Ayyūb, Ibn Wāṣil, *Mufarriǧ al-kurūb*, V, p. 333.

à recevoir le prince, mais surtout par l'aménagement de souqs, de funduqs et de hammams[44].

L'emplacement du campement représente un choix plus complexe en période de guerre, moment où les campements doivent s'établir sur des terrains moins familiers[45]. Il faut alors prendre en compte des considérations d'ordre stratégique. Trois types d'implantation sont récurrents : en Syrie, les stations de l'armée se font souvent près de villages portant le nom de Marǧ ou prairie ; les sources indiquent clairement que les lieux sont parfois choisis en fonction de la présence de grasses prairies où peuvent paître les chevaux et les mulets. Une des préoccupations majeures de l'armée est de nourrir ces troupeaux immenses qui accompagnent les soldats.

Le deuxième type d'emplacement privilégié répond aussi à des problèmes d'intendance : il s'agit d'endroits pourvus d'un approvisionnement en eau ; aussi très souvent les campements en Syrie se font en bordure des *nahr* (fleuves, rivières) qui irriguent le pays ou des *birka* (étangs)[46]. Pour la traversée du Sinaï, les armées suivent la route du Pèlerinage, aménagée en stations offrant la possibilité d'abreuver des milliers de pèlerins[47].

Le dernier type d'emplacement répond plus à des considérations stratégiques : la tendance générale est d'établir le campement sur des hauteurs qui permettent de mieux contrôler l'approche de l'ennemi et, comme le dit al-Harawī, de rendre vaines les « ruses nocturnes » de celui-ci[48]. Une place particulière doit être réservée à la tente du sultan, généralement située sur une colline : si ce n'est pas la tente où il vit, c'est une autre tente qui y est dressée, qualifiée de *ḫayma laṭīfa* ou *ḫayma ḫafīfa*. Elle constitue un poste d'observation pour regarder les mouvements de l'armée ennemie[49].

[44] Sur la fondation de Manṣūrah, voir al-Maqrīzī, *Kitāb al-sulūk*, I-1, p. 201-202 et I-2, p. 337 ; al-Makīn ibn al-ʿAmīd, *Chronique des Ayyoubides*, p. 32. Sur la fondation d'al-Ṣāliḥiyya, voir : Ibn Wāṣil, *Mufarriǧ al-kurūb*, V, p. 379.

[45] Sur l'installation d'un nouveau campement et le choix du site en période de guerre, voir ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Fatḥ al-qussī*, p. 436-437 ; trad. H. Massé, p. 259 et Abū Šāma, *Kitāb al-rawḍatayn*, IV, p. 168.

[46] Après la bataille de Césarée en 587/1191, l'armée de Saladin campe près d'une *birka* ; en septembre 1191, l'armée campe à côté d'un *nahr* près de Yubnā (ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Fatḥ al-qussī*, p. 539 et 549 ; trad. H. Massé, p. 338 et 345).

[47] J.-M. Mouton, « La route de Saladin (*ṭarīq Ṣadr wa Ayla*) au Sinaï », *Annales Islamologiques*, XXX, 1996, p. 41-70.

[48] J. Sourdel-Thomine, « Les conseils du Šayḫ al-Harawī », p. 228. Sur l'établissement de camp sur des hauteurs, voir ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Fatḥ al-qussī*, p. 552 ; trad. H. Massé, p. 348.

[49] Il en est ainsi pendant la IIIe croisade lors du siège d'Acre (ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Fatḥ al-qussī*, p. 154 et 245 ; trad. H. Massé, p. 65, 134 et 265). Ibn Šaddād désigne la

Chaque emplacement ne présente pas à l'évidence tous les paramètres favorables ; aussi un personnel sans doute très abondant doit être affecté à l'aménagement du camp, à la nourriture des bêtes, mais aussi occupé à creuser des puits pour les campements de longues durée situés loin des points d'eau[50].

Quant à l'organisation et à la disposition du camp, elle dépend aussi des circonstances dans lesquelles il est établi. La première règle est celle de la belle ordonnance des tentes (*'alā aḥsan ta'biyya*) où elles ne sont ni trop éloignées les unes des autres ni trop rapprochées pour éviter que le feu ne se propage en cas d'incendie[51]. En fait, cette belle ordonnance doit refléter la société militaire avec en son centre le prince et tout autour, par cercles successifs, la hiérarchie militaire et en périphérie la population civile composée notamment de marchands chargés de l'approvisionnement de l'armée.

Au temps de Saladin, les tentes des membres de sa famille, frères et fils qui ont rang de *malik,* sont dressées autour de la tente du sultan[52], puis viennent les *ḫayma* des émirs et enfin celles des soldats de second rang appelées *buyūtāt*[53]. Sous ses successeurs, la tente de chaque prince de la famille ayyoubide est, semble-t-il, au centre de campements indépendants juxtaposés les uns aux autres et composés des armées de chaque prince. Cette nouvelle organisation abolit en quelque sorte les hiérarchies au sein de la famille ayyoubide et montre l'autonomie de chaque prince. Le campement renvoie ainsi à chaque époque une image fidèle de l'organisation de l'Empire ou de la confédération ayyoubide.

Cependant cet ordre semble bouleversé, lorsque l'armée entre en campagne. Une bonne illustration en est donnée par la description du camp

tente du sultan installée au plus près de l'ennemi sous le nom de *ḫayma al-ḥarb* (Ibn Šaddād, *al-Nawādir al-sulṭāniyya*, p. 24).

[50] Voir par exemple la prise de contrôle par les croisés du puits creusé par les hommes de Saladin non loin de Tell al-'Iyāḍiyya ('Imād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Fatḥ al-qussī*, p. 441 ; trad. H. Massé, p. 263).

[51] 'Imād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Fatḥ al-qussī*, p. 436 ; trad. H. Massé, p. 259.

[52] Lors du siège d'Acre un fils de Saladin fait ainsi dresser sa tente derrière celle de son père. La tente du prince est à un autre moment entourée par celles des princes (*malik*) et des émirs ('Imād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Fatḥ al-qussī*, p. 155 et 470 ; trad. H. Massé, p. 65 et 287).

[53] Les tentes des mamelouks d'al-Malik al-Ṣāliḥ Naǧm al-Dīn Ayyūb sont appelées *buyūtāt*. Mais le terme *buyūtāt* est aussi utilisé pour désigner les petites tentes dressées autour de la tente royale pour abriter le matériel nécessaire au prince (al-Makīn ibn al-'Amīd, *Chronique des Ayyoubides*, p. 42 et 68).

des armées devant Acre de 1189 à 1191. Le campement épouse alors très exactement l'ordonnance de l'armée au combat : au centre, sur une éminence se trouve la tente du sultan, puis de part et d'autre (*ḫiyyām al-maymana* et *ḫiyyām al-maysara*), les tentes des soldats appartenant aux ailes droite et gauche de l'armée avec en leur centre, le *dihlīz* d'un membre éminent de la famille ayyoubide comme al-Malik al-ʿĀdil, frère de Saladin[54]. Enfin, en avant du camp pour prévenir toute attaque, il y a le groupe des éclaireurs ou avant-garde, *al-yazak,* qui a son propre campement[55].

Des circonstances particulières peuvent exiger une disposition différente du camp, notamment lors de siège de petites forteresses comme celle de Kawkab assiégée en 1188 par Saladin. Les tentes encerclent alors la forteresse afin d'établir un blocus total du site[56], reproduisant la nasse où l'on attire le gibier lors des chasses à courre.

Le campement n'était pas seulement composé des tentes habitées par des milliers d'hommes. Le prince et les combattants étaient accompagnés par un matériel très abondant qui nous est souvent décrit lors des pillages des camps par l'ennemi. Une des principales scènes de pillage d'un camp ayyoubide par les Francs est livrée lors de la Ve Croisade : al-Malik al-Kāmil, le nouveau sultan ayyoubide, abandonne son camp d'al-ʿĀdiliyya sous les murs de Damiette craignant un coup de force de ses émirs[57]. Les croisés découvrent un camp totalement vide et pillent, ce que les chroniques arabes désignent sous le nom de *ṯiql* (souvent sous la forme plurielle *aṯqāl*), qui veut dire littéralement « charge », « faix » et qui correspond aux bagages et au matériel.

Lors du déplacement d'un camp, la route suivie par les bagages ne correspondait pas forcément avec celle suivie par l'armée, il semble en effet qu'il y avait deux convois ou deux caravanes bien distinctes qui ne circulaient pas ensemble et ne partaient pas au même moment[58]. En fait, en plus des tentes, les éléments essentiels de tout campement militaire étaient les armes (*silāḥ*), le matériel de siège, les vivres (*mīra ou ḏaḫā'ir*)

[54] ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Fatḥ al-qussī*, p. 304 ; trad. H. Massé, p. 176 ; Abū Šāma, *Kitāb al-rawḍatayn*, IV, p. 86-87.

[55] ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Fatḥ al-qussī*, p. 304 ; trad. H. Massé, p. 176.

[56] ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Fatḥ al-qussī*, p. 204 ; trad. H. Massé, p. 104.

[57] Ibn Wāṣil, *Mufarriǧ al-kurūb*, IV, p. 17 ; *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, III-2, p. 131-132 ; trad. p. 223 ; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī l-ta'rīḫ*, XII, p. 325.

[58] Les bagages partaient dans la nuit alors que le sultan ne se mettait en route que le matin (ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Fatḥ al-qussī*, p. 297 ; trad. H. Massé, p. 169).

dont on a parfois le détail (blé, orge et avoine), ainsi que les bêtes de somme comme les chevaux, les mulets et les dromadaires et les bêtes qui servaient à la nourriture du campement[59]. L'élément le plus précieux était l'argent qui servait à l'intendance et les caisses du trésor ou *ẖizāna*[60].

Un personnel abondant devait également être employé sur le camp, mais il n'apparaît que rarement dans les sources. Lorsqu'en 1218, le corps d'al-'Ādil, mort en expédition, est ramené à Damas, le cortège qui l'accompagne est composé de ses trésors, de ses tentes et de ses serviteurs (*ẖadam*)[61]. Souvent lors des pillages des camps, ces hommes sont faits prisonniers et sont ensuite vendus comme esclaves car ils n'ont pas les moyens de se racheter par le paiement d'une rançon.

Il y a aussi autour des camps toute une nuée de commerçants chargés d'approvisionner l'armée. On les découvre lors du siège d'Acre durant la IIIe croisade ou encore à la fin de la Ve croisade lorsque les musulmans parviennent à conclure la paix avec les croisés : al-Malik al-Kāmil fait envoyer au camp de Jean de Brienne des commerçants pour que les croisés puissent acheter ce dont ils ont besoin, après des mois d'encerclement et de blocus de leur camp par les musulmans[62]. On rencontrait également des médecins : ceux du prince qui essaient par exemple de sauver al-Malik al-Ṣāliḥ Naǧm al-Dīn Ayyūb en 1249 à Manṣūrah, mais aussi ceux qui doivent soigner les hommes blessés au combat. Les mentions du harem accompagnant le prince dans ses déplacements sont rares, mais apparaissent de loin en loin : lorsque le maître du Yémen, al-Malik al-Mas'ūd, meurt à La Mecque en 626/1228-29, ses mamelouks ramènent à son père al-Malik al-Kāmil « son harem, ses trésors et ses tentes »[63].

Ces quelques remarques sur les campements ayyoubides renvoient une image du nouveau pouvoir militaire qui dirige la Syrie et l'Égypte aux XIIe-XIIIe siècles. La tente royale et le campement apparaissent d'abord dans un contexte de *djihâd*. Le prince en campagne est un guerrier qui

59 Voir par exemple la retraite devant Damas, en 596/1199-1200, d'al-Malik al-Afḍal et d'al-Malik al-Ẓāhir (Ibn Wāṣil, *Mufarriǧ al-kurūb*, III, p. 107) ou encore l'abandon du camp d'al-'Ādiliyya devant Damiette par al-Malik al-Kāmil en 615/1218 (Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī l-ta'rīẖ*, XII, p. 325).

60 Ibn Wāṣil, *Mufarriǧ al-kurūb*, V, p. 311 ; al-Makīn b. al-'Amīd, *Chronique des Ayyoubides*, p. 56 et 68.

61 al-Makīn b. al-'Amīd, *Chronique des Ayyoubides*, p. 26.

62 Pour le siège d'Acre, voir : al-Maqrīzī, *Kitāb al-sulūk*, I-1, p. 94 ; pour la Ve croisade, voir *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, IV-1, p. 37 ; trad. p. 77.

63 al-Makīn b. al-'Amīd, *Chronique des Ayyoubides*, p. 43.

se mobilise pour lutter contre l'infidèle. Mais ces éléments correspondent aussi à une volonté politique du prince de mieux couvrir par sa présence réelle ou symbolique les territoires qu'il administre. Cette stratégie de pouvoir, encore balbutiante sous les Ayyoubides, sera reprise et amplifiée avec les Mamelouks. Néanmoins, la tente sultanienne en tant qu'insigne royal est propre aux Ayyoubides et ne sera pas reprise par les Mamelouks en tant que telle. Il s'agit d'une affirmation très forte de l'identité des nouveaux souverains, militaires et nomades, s'opposant au pouvoir spirituel et quelque peu statique des califes tant abbassides que fatimides. Ce nouveau pouvoir mobile assure non seulement la sécurité des frontières du *dār al-islām*, mais connaît aussi pleinement les territoires qu'il gouverne et y impose sa marque et sa présence.

Jean-Michel Mouton, *La tente du prince et le campement des armées à l'époque ayyoubide*

La tente du sultan ou *dihlīz* est le symbole, à l'époque ayyoubide (1174-1260), du nouveau pouvoir, nomade et militaire, qui domine le Proche-Orient et rompt avec la tradition califale d'un pouvoir palatial et statique. Cette étude s'attache à présenter cette résidence du souverain en campagne, devenue un insigne de pouvoir et un élément essentiel du cérémonial tout en étant le lieu privilégié où s'exerce le pouvoir militaire au même titre que les citadelles. Les différents éléments constituant la tente, la nature des matériaux utilisés dans sa confection ainsi que le mobilier qu'elle renferme sont ainsi présentés. L'emplacement occupé par la tente sultanienne au sein du campement est aussi stratégique : il doit souligner la place centrale du sultan dans la hiérarchie militaire tout en défiant l'ennemi par sa position et sa couleur. La tente souveraine a enfin, à cette époque particulièrement, une fonction symbolique marquant, même en l'absence du prince, la souveraineté de celui-ci sur les territoires qu'elle parcourt, préfigurant, dans un domaine plus séculier, le *maḥmal* envoyé à la Mekke par les sultans mamelouks à partir de la seconde moitié du XIII[e] siècle.

Jean-Michel Mouton, *The tent of the sultan and the armies encampment in Ayyubid era*

The tent of the sultan or *dihlīz*, in Ayyubid era (1174-1260), is a symbol of the new power, nomad and military, which dominates the Near East and breaks up with the califal tradition of a palatial and static power. This study attempts to present the residence of the sovereign on the move in campaigns, as an illustration of power and an essential part of the ceremonial, while it is the privileged site where military power is exercised, much as citadels. The various components of the tent, the materials used in its manufacture and the furniture it contains are presented. The site occupied by the tent of the sultan in the camp is also strategic : it should emphasize the centrality of the Sultan in the military hierarchy, while defying the enemy by both its position and color. Finally, the sovereign tent has at this particular time, a symbolic function : even in the absence of the prince, his sovereignty on the territories it traverses is asserted ; it further announces, though in a more secular way, the *maḥmal* sent to Mecca by the Mameluke sultans starting from the second half of the thirteenth century.

GENS DU PAYS DE RÛM EN ÉGYPTE SOUS LES PREMIERS SULTANS CIRCASSIENS (fin XIVe-début XVe siècles)

Dans cette note, ma réflexion portera sur les liens intellectuels, sociaux et religieux qui existaient entre le premier État ottoman — qui s'étendait sur un espace balkano-anatolien souvent désigné sous le terme de « *Rûm* » — et l'Égypte des sultans circassiens des années 1380-1430.

UNE QUESTION DE TERMINOLOGIE

Avant tout, il convient de s'entendre sur la définition de quelques mots-clefs. Que désignaient les termes « *Rûm*[1] » et « Pays de *Rûm* » dans les sources musulmanes de la fin du XIVe et du début du XVe siècle ? La réponse est assez complexe car, depuis les débuts de l'islam, il s'agissait d'une notion évolutive. À ce titre, l'hésitation des traducteurs est flagrante depuis la sourate XXX du Coran, « Erwâm », jusqu'à l'époque ottomane. L'ethnonyme *Rûm* est traduit selon les auteurs et les époques par « Grec », « Byzantin », « Turc seldjoukide » ou « Turcoman

Michel Balivet est professeur d'histoire turque et ottomane, université de Provence, Aix-Marseille I, 2 av. Robert Schuman, 13621 Aix en Provence
mbalivet@hotmail.com

[1] Pour simplifier, je laisserai le mot *rûm* sous une forme invariable sans tenir compte du genre et du nombre (*Rûmlar, Rûmiyân, Rûmîyyat*, etc.)

Turcica, 41, 2009, p. 199-207. doi: 10.2143/TURC.41.0.2049293

d'Anatolie » ou encore « sujet ottoman » en général, quelles que soient sa religion et sa langue. Quant au territoire, le Bilâd al-Rûm ou Diyâr-ı Rûm, il est rendu par « Empire byzantin », « Anatolie », « État seldjoukide de Konya », ou encore par « Empire ottoman » dans son ensemble, sans oublier qu'à partir de la fin du Moyen Âge vint s'y rajouter l'appellation spécifique de *Rûm-ili* (Roumélie) pour désigner les provinces européennes de l'Empire ottoman ; une appellation encore plus régionale désignait le découpage administratif des zones de Sivas-Tokat, et parfois de celle de Trabzon. Tardivement, la Roumélie désignait aussi la Grèce continentale *(Stereohellada),* par opposition au Péloponnèse (Morée).

Cette imprécision ethno-géographique du terme *Rûm* s'applique aussi, selon les époques, à son contenu religieux. Si, du haut Moyen Âge au *millet* ottoman, le *Rûm* était le chrétien dépendant de Byzance, le chrétien grec orthodoxe ou l'orthodoxe de langue slave, valaque ou autre, il désignait aussi, dès l'occupation définitive du territoire anatolien par les Turcs, le musulman d'Anatolie, même récemment installé dans la région. Nous avons, au XIIIe siècle, l'exemple célèbre de Djelâleddîn *Rûmî* venu adolescent à Konya, depuis Balkh au Khorâsân. À plus forte raison, le Turc né sur place était désigné comme *Rûm* dans les sources musulmanes. Le terme reste cependant suffisamment flou du point de vue confessionnel pour obliger tel auteur arabe du XIIIe siècle à préciser qu'il parle bien dans son récit des *Rûm* musulmans et non pas chrétiens[2]. Venant renforcer l'interconfessionnalité du terme, on trouve même une acception judaïque du mot, légèrement transformé, et s'appliquant aux juifs ottomans de langue grecque avec le terme de *Romaniotes* pour les distinguer des Sépharades hispanophones. Cependant à l'époque mamelouke, qui seule nous intéresse ici, le *Rûm* est essentiellement le Turc d'Anatolie (au sens *territorial du terme*) et le sujet ottoman (au sens *politique*). N'oublions pas pour autant les quelques cas où le *Rûm* reste le Grec, islamisé ou non. À titre d'exemple, citons ces deux Grecs de Salonique qui jouèrent un rôle politique certain sous le règne du sultan Faradj (1399-1412)[3].

Pour établir un essai de typologie, je vais donc utiliser ici l'acception la plus courante dans les sources mameloukes : à savoir celle du *Rûm* sujet du sultan ottoman ou du *Rûm,* sujet d'un des émirs anatoliens, turcophone,

[2] Izzal-Dîn Ibn Shaddâd, *Description de la Syrie du Nord*, trad. Anne-Marie Eddé-Terrasse, Dumas, 1984, p. 72 et nt1.

[3] Timûrtâş al-Hâssakî, W.J. Fischel, « Ascensus Barcoch », in *Arabica*, VI (1959), p. 172 et nt 2 ; et « Un mamelûk de Faradj », in *Traité d'Emmanuel Piloti sur le Passage en Terre Sainte (1420)*, éd. P.H. Dopp, Louvain, 1958, p. 35.

musulman le plus souvent sunnite de rite hanéfite. Il était présent dans l'Egypte mamelouke pour les raisons les plus diverses : y faire carrière dans les domaines militaire, politique, administratif et s'y fixer à demeure ou y faire des études avec l'idée de revenir ensuite en pays ottoman.

UN ESSAI DE TYPOLOGIE

Dans tous les cas, le groupe des *Rûm* était bien repérable dans l'Égypte mamelouke des premiers sultans circassiens de la fin du XIVe et du début du XVe siècle. Nous allons essayer de les suivre à travers quelques extraits de sources de l'époque, tirés des chroniques mameloukes et ottomanes ainsi que de quelques témoignages latins, italiens et grecs. Parmi les élites *rûm* du Caire, C.F. Petry a recensé, pour l'ensemble de la période mamelouke, 171 personnages originaires de Konya, 176 de Saruhan, 183 de Bursa, 193 d'Aksaray, 197 de Sivas et 203 d'Erzincan[4]. Mais qu'en était-il plus précisément de cet élément *rûm* en Égypte au temps du sultan Barkûk (1382-1399) et de ses premiers successeurs ?

Les militaires

On peut tout d'abord distinguer le groupe des militaires, bien représenté dans l'armée et l'administration mameloukes à côté d'autres groupes puissants comme les Circassiens, les Tatars et les Mongols. Les exemples de *Rûm* occupant des postes en vue étaient fréquents. Ainsi un Bahadûr al-Rûmî était commandant en chef des Mamelouks de 1383 à 1388. De même le père, décédé en 1412, du célèbre chroniqueur Ibn Taghrî Bîrdî était un Mamelouk *rûm*, commandant en chef de l'armée égyptienne puis gouverneur de Damas au temps du sultan Faradj[5].

Les courtisans

A la cour mamelouke, les *Rûm* occupaient des fonctions de premier plan. À côté de ses compatriotes circassiens, Barkûk favorisait largement

[4] C.F. Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle-Ages*, Princeton, New Jersey, 1981, p. 68-72.

[5] Ibn Taghrî Birdî, *History of Egypt (al-Nujûm al-Zâhira)*, trad. W. Popper, Berkeley-Los Angeles, 1954, I, p. 10 ; et " Abû-l-Mahâsin Ibn Taghrî Birdî " (Popper), in *Encyclopédie de l'islam*, 2e éd. (*E.I.* ci après).

les *Rûm*. La mère de Faradj, cousine d'Ibn Taghrî Bîrdî, était anatolienne, de même que le précepteur du jeune prince[6]. La turcophonie permettait aux intellectuels de mener de brillantes carrières auprès de souverains souvent plus à l'aise en turc qu'en arabe. Communauté de langue et hanéfisme[7] propulsaient au premier plan des hommes comme le chroniqueur al-Aynî qui traduisit en turc pour le sultan Tatar un traité de droit en arabe. Il lisait également sa chronique au sultan al-Aschraf en la traduisant oralement en turc au cours des longs et fréquents entretiens qu'il avait avec le souverain. Après une brillante carrière, il occupa le poste de cadi suprême des Hanéfites à partir de 1425[8].

Les étudiants

Un groupe important de gens de *Rûm* venait en Egypte pour y faire des études, eu égard à la qualité des enseignements dispensés au Caire. Ces étudiants étaient encouragés par l'État ottoman qui, à ses débuts, avait particulièrement besoin de cadres bien formés. Toutes les disciplines attiraient les gens de *Rûm* en Égypte, le droit comme la médecine, l'histoire et aussi le soufisme. Dans les *Tabakât* de l'auteur ottoman Taşköprüzâde[9], nous avons plusieurs exemples d'importants personnages *rûm*, ayant étudié au Caire avant de poursuivre leur carrière dans l'État ottoman, fin XIVe - début XVe siècle. Ils venaient suivre les cours de professeurs anatoliens bien implantés en Égypte, comme le familier du sultan Barkûk, Akmaleddîn al-Bayburtî[10], dans des *medrese* où les gens de *Rûm* étaient nombreux. C'était le cas de la Shaykhûnîya, fondée dès 1355 dans le quartier d'Ibn Tulûn et qui était un centre de propagation de l'école hanéfite[11]. Plusieurs disciples d'Akmaleddîn obtinrent des postes en vue dans l'État mamelouk, l'un devint cadi hanéfite de Jérusalem, un autre cadi de Gaza, un troisième originaire de Kayseri occupa le poste de *muhtasib* au Caire en 1382. Le célèbre soufi Ibn Arab, né à Bursa et mort en 1426, résida trente ans à Shaykhûnîya[12].

[6] Birdî, *History*, II, p. 108 ; et Halîl b. Ismâîl, *Şeyh Bedreddîn Manâkıbı*, Istanbul, éd. A. Gölpınarlı, 1967, p. 29.

[7] Leonor Fernandes, "Mamlûk Politics and Education," in *Annales islamologiques,* XXIII (1987), p. 87 sqq.

[8] "al-Aynî" (W. Marçais), *E.I.*

[9] *Eş-Şekâ'ikun-Nu'mânîye*, texte arabe, éd. A.S. Furat, Istanbul, 1985 ; et trad. allemande, O. Rescher, Stuttgart, 1927-1934.

[10] Birdî, *History*, I, p. 6, p. 12.

[11] Fernandes, p. 89, 92-98 ; Petry, p. 152-153, 337.

[12] Fernandes, p. 96 ; Petry, p. 71.

L' « Avicenne turc ». Hacı Pacha, natif de Konya, vint en Egypte vers 1370, attiré par la qualité des enseignements dispensés dans les écoles cairotes. Il suivit les cours d'Akmaleddîn à la *medrese* de Shaykhûnîya. Là il était au centre d'un groupe d'étudiants *rûm* arrivés après lui en Égypte, comme Fenârî, Ahmedî et Bedreddîn dont nous allons dire un mot. Après avoir étudié le *fiqh*, il se tourna vers la médecine et parvint au poste important de médecin-chef de l'hôpital Mansûrîya, avant de rentrer en Anatolie à la fin du XIVe siècle. À son retour, il se mit au service des émirs d'Aydın, lesquels semblaient favoriser l'implantation dans leur État d'un corps médical cosmopolite[13], turc mais aussi juif et byzantin. Alors qu'il était encore Égypte, Hacı Pacha entreprit une œuvre de qualité qui lui valut le surnom élogieux d'« Ibn Sinâ turc ».

Le premier Şeyhülislâm ottoman. Şemseddîn Mehmed Fenârî, né à Bursa en 1350 et issu d'une grande famille de savants, fit des études approfondies en Égypte, avant de devenir cadi de Bursa et, selon la tradition, premier grand mufti de l'Empire ottoman et de passer dans l'histoire comme célèbre juriste ottoman[14].

Un poète-historien. Son condisciple Ahmedî, originaire de l'émirat anatolien de Germiyân, vint également au Caire en même temps que Hacı Pacha et Fenârî. Selon l'anecdote rapportée par Taşköprüzâde, un des professeurs des trois étudiants aurait prédit à chacun, en leur présence, leurs futures carrières : à Hacı Pacha celle d'un médecin célèbre, à Fenârî celle d'un savant juriste et à Ahmedî celle d'un grand poète[15]. Ce dernier fut aussi l'un des premiers historiens ottomans avec son ouvrage intitulé *Iskendernâme* qu'il composa lors de son installation en pays ottoman en l'honneur de Soliman, fils du sultan Bajazet Ier [16].

Un juriste mystique. À la même époque, un autre étudiant turc, originaire des environs d'Édirne et condisciple des précédents, devait par la suite s'illustrer comme juriste, mystique et opposant politique au régime ottoman. Il s'agit de Bedreddîn de Samavna. Il était venu étudier en Égypte où il séjourna de 1383 à 1405, fréquentant la cour mamelouke et devenant familier des sultans Barkûk et Faradj avant de retourner en pays ottoman[17].

[13] Taşköprüzâde, éd Furat, p. 52 ; A.S. Ünver, *Hekim Konyalı Hacı Paşa hayatı ve eserleri*, Istanbul, 1953, p. 85 sqq.

[14] Taşköprüzâde, éd Furat, p. 22 sqq ; " Fenârî-Zâde " (J.R. Walsh), *E.I.*

[15] Taşköprüzâde, éd Furat, p. 28-29.

[16] Cf. l'introduction de K. Silay, " Ahmedî's History of the Ottoman Dynasty ", in *Journal of Turkish Studies,* vol. 16, p. 129 sqq.

[17] M. Balivet, *Islam mystique et révolution dans les Balkans ottomans, vie du cheikh Bedreddîn,* Istanbul, 1995, p. 43 sqq.

Les soufis

Parmi les soufis venus de *Rûm,* notons Alaeddîn al-Rûmî devenu *cheikh al-Sufiya* en Égypte avant de rentrer en *Rûm* et de laisser sa fonction au Caire à un autre Anatolien, al-Sivasî, personnage mal connu mais très influent selon les sources mameloukes.

Le « Maître du lapis-lazuli ». Il s'agit du maître en soufisme de Bedreddîn de Samavna, un certain Hüseyn Ahlâtî, formé hors d'Égypte comme médecin mais connu surtout comme mystique peu orthodoxe, lors de son séjour égyptien. Trois rubriques que nous allons paraphraser, lui ont été consacrées dans des ouvrages biographiques mamelouks : deux sont le fait de Ibn Hadjar al-Askâlânî (1372-1449) dans son livre intitulé *al-Durar al-Kâmina*[18], la troisième a été composée par Ibn Taghri Birdi dans son *Manhal al-sûfî*[19]**.** Ce dernier auteur affirme tenir son information du chroniqueur al-Aynî. Selon ces rubriques, Hüseyn Ahlâtî naquit en 1320-21. Il serait venu « de son pays » (Daremde ou Ahlat ?) « à pied » (s'agit-il en l'occurrence d'un derviche errant de type *Kalender* ou *Torlak* dont l'Asie mineure abondait à l'époque ?) pour séjourner à Alep et à Damas. Il aurait obtenu beaucoup de succès « à cause de sa grande force d'âme » et parce qu'il « …était habile dans un certain nombre d'arts », dont la médecine, l'alchimie et l'art du lapis-lazuli qui leur est lié. Son talent dans le travail du lapis lui valut le surnom de *Lâzuwardî.* C'est sa célébrité en tant que médecin qui parvint aux oreilles de Barkûk. Le sultan le fit venir en Égypte pour soigner son fils, puis le combla d'honneurs, l'installa dans une résidence et lui alloua des émoluments que Ahlâtî refusa. Il était riche et tenait grand train tout en menant une vie retirée. Ses ressources étaient d'origine mystérieuse et semblaient en partie provenir du travail du lapis. Les trois sources s'accordent pour dire que le personnage était entouré de mystère et que l'opinion publique était divisée sur sa réputation. Certains le considéraient comme un saint, d'autres comme un médecin habile. On le consultait aussi sur des questions de *hadîth*. Pour toutes ces raisons, Ahlâtî attirait beaucoup de monde et son influence était grande. Certains prétendaient même qu'il était le *Mahdî*. D'autres bruits moins élogieux couraient sur lui. On laissait entendre des choses étranges à son propos, qu'il cachait son niveau

[18] Ed. M.S. Jâd al-Hakh, Le Caire, 1966, I nº 82, p. 33 ; nº 1620, p. 160, trad. J.C. Garcin, que je remercie ici.

[19] Microfilm de l'Institut des manuscrits arabes (Ligue Arabe, Le Caire), série Târih nº 1271, folio 32-33, trad. J.C. Garcin.

spirituel, n'allait jamais à la prière commune, pas même le vendredi. On pensait qu'il était *râfîdî*. Il vivait comme un prince, mangeant, buvant et s'habillant avec ostentation. Bien que très riche, possédant or en quantité et entouré de mamelûks et de servantes, il était avare, ne faisant cadeau pas même d'un *dihram* et n'affranchissant aucun de ses esclaves. Il pratiquait les sciences occultes, alchimie, astrologie, géomancie. On disait que les djinns étaient à son service et il était sensé avoir percé le secret de la pierre philosophale. À sa mort, survenue en 1397 à plus de 80 ans, le sultan confisqua son héritage. On trouva chez lui, outre une malle pleine de pierres précieuses, des instruments d'alchimie, d'astrologie, de même une ceinture de moine, l'évangile des chrétiens, du vin, un calice d'or, ce qui semble être une accusation de cryptochristianisme. Il emporta avec lui ses secrets, car il n'avait jamais confié à personne ses connaissances techniques sur le lapis lazuli. Ses funérailles furent suivies par une foule nombreuse.

Le fondateur des Bayramî. Une autre personnalité mystique qui devait devenir célèbre en Anatolie comme fondateur d'une *tarika* ankariote, Hacı Bayram Veli, avait aussi très probablement séjourné en Egypte à la fin du XIVe siècle, si l'on en croit du moins un témoignage byzantin de cette époque [20].

L'introducteur du bektachisme en Egypte. Très célèbre également en Anatolie, Kaygusuz Abdâl, fils de l'émir d'Alanya, et personnalité considérée comme l'un des fondateurs de la littérature *bektâşî*, aurait séjourné en Égypte au début du XVe siècle où il aurait fondé un couvent qui devint un des centres les plus importants de l'ordre *bektaşî* et qui subsista jusqu'aux années soixante du XXe siècle[21].

Ainsi, la plupart des personnalités qui devaient marquer fortement les élites ottomanes des XIVe-XVe siècles ont été formées en Égypte : juristes, historiens, médecins, poètes, mystiques du pays de *Rûm* sont passés à un moment ou un autre de leur carrière par l'Égypte mamelouke, sans parler des *Rûm* qui sont restés dans la vallée du Nil et y sont deve-

[20] Cf. le témoignage de Manuel II Paléologue dans ses entretiens avec un *müderris* d'Ankara en 1391 que F. Bayramoğlu identifie avec Hacı Bayram, dans son étude, *Hacı Bayram- ı Veli*, Ankara, 1983, p. 16,19.

[21] « Kayghusuz Abdâl » (F.iz), *E.I.*, et cf. aussi A. GÜZEL, *Kaygusuz Abdal Menakıbnâmesi,* Ankara, 1999, *passim ;* et Catherine PINGUET, *La folle sagesse,* Paris, 2005, p. 84 sqq.

nus des cadres importants. Pour les cadres de l'État ottoman dans sa première période, l'Égypte mamelouke fut donc à la fois un lieu de formation sans égal et un marchepied pour une ascension sociale rapide, réalisée soit en territoire mamelouk soit dans leur pays d'origine qui était très demandeur de cadres bien formés, en particulier dans ce pôle d'excellence qu'était le Caire à la fin du Moyen Âge.

Si l'on a pu dire que l'Europe est fille d'Athènes et de Rome, de même on peut affirmer qu'en matière intellectuelle, scientifique et religieuse, l'État ottoman des deux premiers siècles de son histoire est fils de l'Égypte mamelouke, sans pour autant préjuger bien entendu d'autres filiations importantes comme celles de l'Iran et de l'Asie centrale.

Michel BALIVET, *Gens du pays de Rûm en Égypte sous les premiers sultans circassiens (fin XIVe -début XVe siècles)*

À partir des sources ottomanes et mameloukes, cet article aborde la question des relations intellectuelles, sociales et religieuses qui se tissent entre le sultanat mamelouk et le jeune État ottoman. Ce dernier, dans la période 1380-1430 environ, ayant besoin de former des élites, envoie des étudiants en Égypte, pays qui attire également des « gens de Rûm » en recherche d'ascension sociale. Quelques exemples rapides montrent que les premiers juristes, médecins, historiens, poètes ou mystiques ottomans (et turcomans d'Anatolie) eurent pour la plupart une formation égyptienne.

Michel BALIVET, *People from Rûm in Egypt under Firts circassian Sultans (late 14th-early 15th)*

Based on Ottoman and Mameluke sources, this article deals with the question of the intellectual, social and religious relations, initiating between the Mameluke sultanate and the young Ottoman state. During the period between about 1380-1430, the latter, in need of forming elites, sends students to Egypt, country that attracts also " people from Rûm ", yearning for social ascension. A few examples show that the first Ottoman (and Anatolian Turkmen) lawyers, physicians, historians, poets and mystics, had for most of them an Egyptian education.

LES JANISSAIRES, LES MAMELOUKS ET LES ARMES À FEU.
Une comparaison des systèmes militaires ottoman et mamelouk à partir du milieu du XVe siècle

La poudre à canon arriva vers 1300 en Europe, où les armes à feu firent leur apparition dans la première moitié du XIVe siècle. Les Ottomans et les Mamelouks les obtinrent directement ou indirectement de l'Europe[1].

Le succès de ces premières armes à feu est surprenant car elles étaient peu efficaces et difficiles à transporter. Il n'y avait que de l'artillerie de siège. Les canons l'emportaient sur les catapultes par une trajectoire plus plate, de ce fait plus destructive pour les murailles et remparts. Quant aux fusils, ils ne permettaient qu'un coup par minute, alors que les archers professionnels pouvaient tirer au moins six flèches par minutes. De plus, le tir à l'arc était plus exact et un homme à cheval ne pouvait pas charger un fusil. En revanche les projectiles de celui-ci avaient plus de force pour transpercer le métal que des flèches et l'entraînement au fusil ne durait qu'une semaine. Un archer professionnel avait besoin au contraire d'un entraînement de plusieurs années pour obtenir et maintenir un haut niveau[2].

Albrecht Fuess est maître de conférences, département des études islamiques, université d'Erfurt, Allemagne

[1] Chase, *Firearms*, p. 1.
[2] *Ibid.*, p. 24.

Turcica, 41, 2009, p. 209-227. doi: 10.2143/TURC.41.0.2049294

Lorsque les Ottomans et les Mamelouks rencontrèrent les armes à feu et commencèrent à en faire usage au XVe siècle, les canons étaient utiles dans les sièges mais difficiles à transporter. Les fusils étaient d'une utilité marginale pour l'infanterie et inutiles dans la cavalerie.

Le présent article est consacré au développement de l'usage des armes à feu par les Ottomans et les Mamelouks au XVe siècle jusqu'à l'effondrement mamelouk en 1516-1517. L'occasion sera ainsi fournie de revenir sur la question controversée de l'attitude des Mamelouks à l'égard des armes à feu.

LES ARMES À FEU CHEZ LES OTTOMANS AVANT 1514

L'infanterie jouait un rôle important dans l'armée ottomane depuis l'introduction du corps des janissaires[3]. Armés d'arcs et de lances, ceux-ci furent de plus en plus équipés de fusils au XVIe siècle, au début duquel ils étaient environ 10 000[4].

La plus ancienne attestation de l'utilisation de canons par les Ottomans date du siège de Dubrovnik en 1378, mais il fallut attendre une quarantaine d'années pour les voir commencer à faire régulièrement usage de ces armes lors de sièges. Ces canons étaient plutôt gros et immobiles. Jusqu'à ce que les Ottomans empruntent une nouvelle tactique aux Hongrois dans les années 1440, ils ne possédèrent pas d'artillerie mobile de campagne. Les Hongrois utilisaient quant à eux les *wagenburg* d'origine hussite, qui consistaient en plusieurs chariots enchaînés ensemble pour former une forteresse mobile. Sur les chariots étaient placés des canons derrière lesquels pouvaient s'abriter les fantassins, les archers, ou des unités dotées d'armes à feu portatives[5]. (Ill. 1)

Les Ottomans rencontrèrent ces *wagenburg* pour la première fois en 1443-44 pendant leur campagne militaire contre les Hongrois dans les Balkans. L'impuissance de leur cavalerie à contourner et à vaincre ces forteresses roulantes leur coûta presque la guerre [6]. Ils adoptèrent très vite cette nouvelle tactique : à la deuxième bataille du Kosovo en 1448, les Hongrois purent constater que Murad II se tenait derrière une *wagenburg*

[3] MATUZ, *Das Osmanische Reich,* p. 56.
[4] IMBER, *The Ottoman Empire,* p. 257.
[5] ANTOCHE, « Du tábor de Jan Žižka », p. 104 ; HALL, *Weapons & Warfare*, p. 108.
[6] IMBER, *Ottoman Empire*, p. 269.

de chariots et de boucliers couverts d'épines. Cette forteresse mobile était défendue par les *janissaires* équipés de fusils[7]. (Ill. 2)

La *wagenburg* devint un élément central de l'art de guerre des Ottomans au XV[e] et au début du XVI[e] siècle. Les armes furent modernisées, mais le principe resta le même. Au centre de l'armée se trouvait l'artillerie sur les chariots accompagnés des janissaires armés de fusils, le sultan se tenant derrière la forteresse. La cavalerie avec ces lances, arcs, hachettes et épées s'installait sur les flancs de l'armée, chargée d'encercler l'ennemi butant sur la *wagenburg*.

Les autres puissances du Proche-Orient prirent conscience plus tard de ces nouveaux développements militaires. Au centre de leurs armées, la cavalerie composée de soldats d'élite constituait l'unité dominante. Mais l'importance de ces nouvelles armes avait déjà fait écho. Le souverain des Aqqoyunlu Uzun Ḥasan (r. 1457-1478) eut des contacts avec les Vénitiens qui devaient lui fournir des armes à feu pour combattre les Ottomans. La flotte vénitienne se trouvait devant la côte de l'Asie mineure avec plus de quarante canons et des munitions destinées à Uzun Ḥasan lorsqu'il fut battu par les Ottomans à la bataille de Bashkent en 1473. Apparemment les armes à feu mobiles des Ottomans jouèrent un rôle important, car les Aqqoyunlu n'avaient rien de comparable[8].

LES ARMES À FEU CHEZ LES MAMELOUKS AVANT 1514

Les Mamelouks furent confrontés aux armes à feu et à l'artillerie mobile de campagne pour la première fois pendant la guerre osmano-mamelouke de 1485-1491. L'armée mamelouke se fiait jusqu'à cette date à l'expérience des cavaliers d'élite mamelouks, qui avaient vaincu les Croisés et les Mongols au XIII[e] siècle. Les Mamelouks avaient donc continué à acheter au nord de la mer Noire ou dans le Caucase de jeunes esclaves destinés à leurs armées. Les nouveaux arrivés recevaient pendant de longues années une éducation militaire au Caire, surtout dans la cavalerie (la *furūsīya*). À la fin de leur formation, ils étaient affranchis et enrôlés comme soldats (*jundī*). Signe de leur statut privilégié, les Mamelouks gardaient le nom turc qu'ils portaient avant leur conversion.

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.,* p. 271 ; von PALOMBINI, *Bündniswerben abendländischer Mächte um Persien 1453-1600*, p. 26-27.

Ce système avait pour conséquence que les Mamelouks manquaient de soldats d'élites pour de futures expansions. Les esclaves militaires ainsi importés et formés étaient bien trop coûteux pour être gaspillés dans une campagne militaire mal préparée. De plus, le recrutement de nouveaux Mamelouks était difficile puisque l'importation se faisait, au début du XVIe siècle, via des territoires hostiles. C'est ainsi que le nombre des soldats d'élite tomba de 12 000 à 4-6 000 hommes, du XIVe au XVe siècle, à cause des crises intérieures[9].

Les Mamelouks se contentèrent alors du *statu quo*. Humphreys a nommé l'Empire mamelouk « a Fortress State »[10]. Les Mamelouks voulaient plutôt préserver qu'agrandir leur empire, et ils arrivèrent à le maintenir avec succès pendant 200 ans. Leur empire conservait ainsi dans plusieurs domaines comme la défense, l'organisation intérieure et l'économie, les structures qui avaient été « construites dans et pour le monde de la fin du XIIIe siècle », comme le dit Humphreys[11].

Au demeurant, les Mamelouks avaient constaté l'émergence des armes à feu dès le XVe siècle. Mais faute d'un ennemi leur donnant l'occasion d'en faire usage dans une grande bataille, ils ne développèrent pas ces armes et ne les incorporèrent qu'assez tardivement dans leurs manœuvres militaires.

En revanche, ils connaissaient les canons de siège ou fixes depuis le XIVe siècle. Si on peut en croire les sources, ils auraient utilisé des canons (*madāfi'*) pour la première fois en 1342 pendant le siège de Karak. En 1352, la citadelle de Damas fut apparemment renforcée par des canons[12]. al-Qalqashandī (mort en 1418) vit à Alexandrie pendant le règne de sultan Al-Ashraf Sha'bān (r. 1363-1367) un canon de bronze qui tirait des boulets de fer pour protéger le port. D'après lui, les canons étaient appelés *makāḥil al-bārūd* et il en existait trois types : des canons lançant le feu grégeois (*nafṭ),* des canons lançant des flèches capables de percer des pierres et finalement des canons lançant des boulets de fer[13].

Après cette date, le canon de siège ou pour la défense de forteresses est fréquent dans l'armée mamelouke. Mais les sources ne signalent pas de fusils ou d'artillerie mobile avant la fin du XVe siècle. De fait, c'est

[9] Haarmann, « Der arabische Osten im späten Mittelalter 1250-1517 », p. 226.

[10] Humphreys, « Egypt in the World System », p. 460.

[11] *Ibid.,* p. 461.

[12] Ṣāliḥ ibn Yaḥyā, *Tārīkh Bayrūt.*, p. 101 ; Ibn Iyās, *Badā'i'*,, vol. I/1, p. 541 ; David Ayalon, *Gunpowder and Firearms*, London,[2] 1978, p. 2.

[13] al-Qalqashandī, *Ṣubḥ al-'ashā*, vol. II, p. 153.

seulement pendant la guerre avec les Ottomans en Cilicie (1485-1491) que les Mamelouks rencontrèrent ces armes en grand nombre et en comprirent l'utilité.

Selon Har-El, le conflit épuisa les Mamelouks, mais ne fut pour les Ottomans que d'importance mineure[14]. Quoi qu'il en soit, un résultat immédiat de cette guerre fut l'émergence d'unités d'armes à feu dans l'armée des Mamelouks. Ils avaient à l'évidence constaté l'importance des janissaires, mais la tactique de la *wagenburg* semble leur avoir alors échappé, peut-être parce que les Ottomans ne pouvaient pas bien l'utiliser dans cette région montagneuse.

Néanmoins, on relève l'utilisation de fusils (*al-bunduq al-raṣāṣ*) pour la première fois chez Ibn Iyās en 1490, pendant la guerre osmano-mamelouke. Apparemment, le sultan Qaytbāy envoya cette année-là vers le front des *awlād an-nās*[15] et d'autres soldats à qui il avait ordonné d'apprendre à tirer au fusil. Après avoir montré au sultan leur compétence dans l'emploi des nouvelles armes, ils furent envoyés au nord[16].

Les fusils sont mentionnés quelques années plus tard par le même auteur en 1497 et après cette date on les trouve fréquemment. Les Mamelouks commençaient donc à mettre en place des unités équipées de fusils. Ces efforts, comme la formation d'une unité de soldats d'infanterie armés de fusils composée d'esclaves noirs par le sultan al-Nāṣir Muḥammad (r. 1496-1498)[17], étaient, me semble-t-il, manifestement inspirés des troupes d'infanterie d'élite ottomanes (janissaires). Même si cette troupe d'esclaves noirs ne survécut pas au meurtre du sultan par des rivaux mamelouks, les efforts visant à organiser une unité dotée d'armes à feu furent maintenus. Les fusils sont dès lors constamment mentionnés dans les sources. De plus, les Mamelouks se trouvaient soudainement confrontés à un ennemi venant du sud, les Portugais apparus en mer Rouge où ils menaçaient les villes saintes de La Mecque et de Médine[18]. Les Ottomans avaient alors envoyé, sur la demande des Mamelouks, du bois et d'autres matériaux pour construire des escadres navales dans la mer

[14] Har-El, *Struggle for Domination in the Middle East*, p. 192.

[15] On appelait *awlād an-nās* (fils de nobles) les fils de Mamelouks. Ils pouvaient servir dans l'armée mais la grande carrière militaire était habituellement réservée aux Mamelouks, qu'on avait fraîchement importés.

[16] Ibn Iyās, *Badā'i',* vol. 3, p. 269.

[17] Holt, *The Age of the Crusades*, p. 198.

[18] Ibn Iyās raconte que les Francs essayèrent pendant des années de percer le barrage qu'Alexandre le Grand avait construit au sud et avaient finalement réussi, voir : Ibn Iyās, *Badā'i',* vol. 4, p. 109.

Rouge à partir de 1507. Ils les aidèrent en outre à équiper leur flotte avec des marins qui servaient régulièrement sur les bateaux ottomans en Méditerranée[19].

Peut-être sous l'influence de cette aide ottomane, le sultan Qānṣawh al-Ghawrī (r. 1501-1516) inaugura une unité d'infanterie équipée d'armes à feu, la *ṭabaqa al-khāmisa* (« cinquième troupe »)[20]. Cette « cinquième troupe » était composée d'*awlād al-nās,* de Turcomans, d'Iraniens et d'autres marins[21]. Ils étaient avant tout destinés à combattre les Portugais en mer Rouge, mais il est improbable qu'ils n'aient pas du tout été présents sur le champ de bataille de Marj Dābiq contre les Ottomans en 1516, même si les sources n'en font pas mention.

LE TRIOMPHE DE LA *WAGENBURG.* L'AVANCE DES OTTOMANS EN 1514-1517

La défaite des Safavides

Les Ottomans attaquèrent d'abord les Safavides, puissance montante hostile sur leur frontière orientale. Ayant rétabli l'ordre dans ses États, Selim Ier se tourna, en mars 1514, contre les Safavides et remporta une victoire décisive contre Shah Ismā'īl en août 1514 à la bataille de Çaldiran[22].

L'explication habituelle de cette victoire se résume à dire que les Ottomans étaient plus nombreux, avaient plus de canons et étaient mieux entraînés au maniement des armes à feu. On soupçonne en outre les Safavides d'avoir hésité à adopter ces armes nouvelles, ne les estimant pas assez chevaleresques[23].

C'est à peu près la même explication que celle proposée pour la défaite décisive des Mamelouks deux ans plus tard. Selon Morgan,

> « the superiority of the guns ought not, at this date, to be pressed too far. It may well be that what was really dangerous to the Safawids about the Otto-

[19] Sanuto, *I Diarii*, vol. 7, p. 128 ; Brummet, *Ottoman Seapower*, p. 114. Fuess, *Verbranntes Ufer*, p. 51-63. Ibn Iyās, *Badā'i'*, vol. 4, 467.

[20] Fuess, *Verbranntes Ufer,* p. 59-60 ; selon Ayalon, le nom est lié au fait que cette troupe recevait son payement à une autre date que les quatre jours habituellement réservés pour les Mamelouks : Ayalon, *Gunpowder and Firearms,* p. 71-83.

[21] Ibn Iyās, *Badā'i',* vol. 4, p. 308, 331, 335 ; 369, 458, 466, Petry, *Protectors or Praetorians ?*, p. 195.

[22] Roemer, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, p. 258-263.

[23] Morgan, *Medieval Persia,* p. 116 ; Gronke, *Geschichte Irans*, p. 70.

> man field artillery was not so much what came out of the gun's barrel as the fact that, chained together, they formed an effective barrier to cavalry charges and a safe refuge behind which the Janissary musketeers could shelter while loading and firing[24]. »

Les cavaliers safavides étaient en quelque sorte incapables de vaincre la *wagenburg* ottomane. L'explication de cette impuissance me semble être tout simplement qu'ils n'avaient jamais été confrontés en bataille à une *wagenburg*. Une fois que les Safavides eurent compris l'importance de cette tactique, ils essayèrent de l'acquérir.

Shah Ismā'īl I ordonna de fabriquer cinquante chariots avec des canons d'après un exemplaire ottoman tombé dans l'Araxe en 1514[25]. Les Safavides n'en optèrent pas moins pour une politique de la terre brûlée lorsque les armées ottomanes supérieures en nombre s'approchaient du territoire safavide.

Mais les Safavides utilisèrent la nouvelle tactique de la *wagenburg* contre les Ouzbeks en 1529, à la bataille de Cām[26]. Ainsi la *wagenburg* arrivait finalement en Asie centrale et les experts ottomans étaient très recherchés. Le fondateur de l'Empire moghol Babur (r. 1526-1530) raconte comment son expert anatolien Muṣṭafā Rūmī avait organisé « à l'ottomane » des centaines de chariots enchaînés dans des campagnes militaires en Inde du nord des années 1526 et 1527[27].

La disparition des Mamelouks

Les Mamelouks ne pouvaient pas comme les Safavides se retirer sur un haut plateau. Ils devaient se battre. À l'automne 1515, les habitants de l'Empire mamelouk s'attendaient à une attaque navale ottomane, car des rumeurs circulaient selon lesquelles le sultan ottoman avait équipé 400 bateaux pour conquérir l'Égypte. Le Sultan Qānṣawh al-Ghawrī ordonna d'envoyer 200 canons à Alexandrie en février 1516 pour protéger le port[28]. L'affrontement entre Mamelouks et Ottomans eut finalement lieu dans l'été 1516 en Syrie du Nord. L'armée mamelouke impressionna les contemporains à son départ du Caire. Elle n'était pas complètement dépourvue d'artillerie : le consul vénitien à Alexandrie

24 Morgan, *Medieval Persia*, p. 117.
25 Bacqué-Grammont, *Les Ottomans*, p. 165-166.
26 *Ibid.,* p. 174.
27 *Baburnama*, p. 323, 379.
28 Ibn Iyās, *Badā'i'*, vol. 4, p. 471 ; vol. 5, 14 ; Brummet, *Ottoman Seapower*, p. 109.

rapportait que les Mamelouks emmenaient 25 à 30 canons avec eux en Syrie[29].

Ibn Iyās comparait les Mamelouks sortant à des étoiles brillantes. Il disait que chacun de ces chevaliers valait au moins 1 000 soldats de l'infanterie ottomane[30]. Ces étoiles n'allaient pas briller très longtemps. L'armée mamelouke subit une défaite totale à Marj Dābiq, au nord d'Alep, le 24 août 1516[31].

Les Ottomans utilisèrent encore une fois leurs tactiques habituelles à Marj Dābiq. Leurs chariots enchaînés les uns aux autres formaient d'invincibles *wagenburg*[32]. Le sultan Selīm se trouvait au centre de la ligne de bataille avec ses gardes du corps janissaires. Devant lui étaient rangés 10 000 fantassins, surtout des janissaires armés de fusils. Encore devant eux étaient postés 300 chariots munis de canons. La cavalerie timariote de Roumélie et d'Anatolie se trouvait sur les deux ailes[33].

L'historien de Damas Ibn Ṭūlūn compta trente chariots (*'araba*) et vingt forteresses sur roues (*qal'a 'alā 'ajal*) lorsque Selīm entra à Damas à l'automne 1516. Il remarque que ces chariots étaient enchaînés ensemble et ressemblaient ainsi à un mur fortifié. Pour lui, cela montrait le pouvoir du sultan ottoman et lorsque ces chariots tiraient tous ensemble les habitants de Damas croyaient que le ciel leur tombait sur la tête[34]. (Ill. 3)

Les Mamelouks n'avaient pas d'armes sur chariot similaires dans leurs arsenaux. Juste après leur défaite en Syrie, le nouveau sultan Ṭūmān Bāy tenta d'imiter ce style de bataille. Il amena un nombre considérable de ces chariots, environ 100 selon Ibn Iyās, au champ de bataille à al-Raydānīya, sans le succès espéré cependant, puisqu'il y fut battu en janvier 1517[35]. Ce qui, encore une fois, dément la thèse de l'arrogance des Mamelouks à l'égard de l'utilisation des armes à feu.

Le mythe du refus des Mamelouks de se battre avec des armes à feu

Les historiens expliquent habituellement la défaite des Mamelouks en avançant que l'élite mamelouke était trop fière pour utiliser les armes à

[29] Irwin, « Gunpowder », p. 133.
[30] Ibn Iyās, *Badā'i'*, vol. 5, p. 86-87.
[31] *Ibid.*, p. 68-70.
[32] Irwin, « Gunpowder », p.133.
[33] Imber, *Ottoman Empire*, p. 277.
[34] Ibn Ṭūlūn, *Mufākahat*, vol. 2, p. 30, 31, 34.
[35] Ibn Iyās, *Badā'i'*, vol. 5, 87, 134, 145-148.

feu, mode de combat contraire à son code d'honneur et pas assez chevaleresque pour elle. Cette thèse fut particulièrement soutenue par Ayalon dans son livre classique *Gunpowder and Firearms*[36]. Il fonde cette affirmation surtout sur la description plutôt tardive de l'auteur égyptien Ibn Zunbul, qui mourut après 960/ 1552. Ibn Zunbul cite l'émir mamelouk Kurtbāy qui, capturé par les Ottomans, s'adresse au sultan ottoman en ces termes : « Si nous avions choisi d'utiliser des armes à feu, vous ne seriez pas devenus meilleurs que nous dans leur utilisation. Mais nous sommes des gens qui respectons la *Sunna* de notre prophète Muḥammad. Et toi, tu oses tirer avec du feu sur ceux qui croient en Dieu et son altesse son prophète Muḥammad[37]. »

Mais dernièrement, cette thèse a été contestée par Robert Irwin, qui juge qu'Ayalon se fonde surtout sur des textes plutôt littéraires et qui doute de la crédibilité d'Ibn Zunbul comme source historique. En revanche, on trouve dans les textes des historiens mamelouks des indices que ceux-ci utilisaient dans leurs armées des armes à feu et des canons de façon régulière[38].

Personnellement, je crois aussi qu'Ayalon a suivi une mauvaise piste. Particulièrement contestable paraît être son argument selon lequel les unités équipées d'armes à feu n'étaient pas assez prestigieuses et honorables pour les Mamelouks, ce qui expliquerait pourquoi on ne trouve presque jamais de Mamelouks dans les listes militaires parmi les combattants équipés d'armes à feu[39].

En fait, les Mamelouks étaient reconnus pour leur professionnalisme dans le combat à cheval. Cela n'aurait donc eu aucun sens de gaspiller ces années d'entraînement au tir à l'arc et de faire descendre ces hommes de leurs chevaux pour les faire tirer avec des armes à feu avec lesquelles, comme on l'a déjà expliqué, il était beaucoup plus facile d'atteindre sa cible avec beaucoup moins d'entraînement. Nulle part, au début du XVIe siècle, la cavalerie ne combattait avec des armes à feu ; ces armes étaient réservées à l'infanterie. Les cavaliers ottomans comme mamelouks combattaient à cheval avec des arcs ou des épées, et non avec des armes à feu. (Ill. 4)

36 Ayalon, *Gunpowder*.

37 Ibn Zunbul, *Ākhirat al-mamālīk,* p. 189 ; Ayalon, *Gunpowder,* p. 95. Pour plus de détails sur la vie de Ibn Zunbul, voir : Moustafa-Hamouzova, « The Ottoman conquest », p. 187-206. Pour une discussion critique sur Ibn Zunbul, voir : Irwin, « Gunpowder », p. 138-139.

38 Irwin, « Gunpowder », p. 117-139 ; Petry : *Protectors or Praetorian ?*, p. 195.

39 Ayalon, *Gunpowder*, p. 69, 73.

Mais regardons d'un peu plus près le cas des trois sultans qui ont activement essayé d'introduire des unités dotées d'armes à feu, en commençant par al-Nāṣir Muḥammad, qui introduisit des unités d'infanterie d'esclaves noirs équipés d'armes à feu. Ayalon écrit que les émirs mamelouks se révoltèrent contre lui surtout à cause de l'introduction de ces unités. Mais il faut dire que al-Nāṣir Muḥammad les révolta aussi par d'autres comportements inhabituels, refusant par exemple de s'habiller selon la tradition[40]. Il est vrai que selon Ibn Iyās, les vieux émirs mamelouks étaient dégoûtés de voir parader les esclaves noirs avec leurs armes devant le jeune sultan de quatorze ans[41]. Mais ce qu'ils lui reprochaient le plus n'était pas d'avoir introduit des armes à feu, mais plutôt de refuser de se retirer du pouvoir. Après tout, il n'était qu'un fils du sultan et non pas un vrai Mamelouk. Mais il n'accepta pas le slogan : *al-mulk ʿaqīm*, « le pouvoir n'a pas d'enfants ». Le fils d'un sultan ne devait accéder au trône de son père après sa mort que par intérim avant que les grands émirs de l'Empire n'aient choisi le « vrai » nouveau sultan parmi eux. al-Nāṣir Muḥammad voulait s'accrocher au pouvoir. Il avait peut-être enrôlé les esclaves noirs pour disposer d'une force loyale contre les émirs mamelouks, mais on le tua en 1498.

Au demeurant on n'arrêta pas à ce moment l'utilisation des armes à feu. Sans cela, le sultan Qānṣawh al-Ghawrī n'aurait pas pu créer la *ṭabaqa al-khāmisa*. Ayalon insiste ici encore sur le fait que celle-ci était seulement composée d'un « matériel humain » inférieur et ne contenait pas de soldats mamelouks d'élite[42]. Mais, comme il a été dit plus haut, il aurait été absurde de laisser combattre à pied des archers à cheval du plus haut niveau.

Enfin, les efforts impressionnants du sultan Ṭūmān Bāy pour acheter ou construire des armes à feu après la défaite de Marj Dābiq viennent à l'appui de ma thèse. Immédiatement après la défaite de Marj Dābiq, les Mamelouks contactèrent les chevaliers de Rhodes. Les Mamelouks libérèrent des prisonniers chrétiens et un accord fut signé prévoyant que les chevaliers apporteraient une aide navale aux Mamelouks contre les Ottomans. En plus les chevaliers de Rhodes s'engageaient à donner des armes à feu aux Mamelouks. Cette aide arriva selon des rumeurs citées par Ibn

[40] Fuess, « Sultans with Horns », p. 77-80.
[41] Ibn Iyās, *Badāʾiʿ*, vol. 3, p. 387 ; Ayalon, *Gunpowder,* p. 68.
[42] Ayalon, *Gunpowder,* p. 73.

Iyās en janvier 1517. Les chevaliers auraient envoyé au sultan Ṭūmān Bāy des armes et quarante experts en artillerie[43].

Ayant pris conscience de l'efficacité des *wagenburg*, Ṭūmān Bāy essaya d'en disposer (comme avait fait le shah Safavide Ismā'īl après la défaite de Chāldiran). *A priori*, Ṭūmān Bāy et les Mamelouks ne s'opposaient pas à l'utilisation des armes à feu ou des *wagenburg*. Peut-être auraient-ils eu leur chance s'ils avaient disposé d'un peu plus de temps pour moderniser leur armée. Mais les Ottomans ne leur accordèrent pas le temps nécessaire.

Le vrai problème semble-t-il n'était pas vraiment la présumée arrogance des Mamelouks se refusant à utiliser les armes à feu, mais plutôt le fait qu'ils n'en disposèrent pas en quantité suffisante et qu'il y avait trop peu de canaux de commerce pour les ravitailler. De plus, il n'y avait pas à l'époque assez de manufactures pour en construire en Égypte. Il faut aussi prendre en considération le fait que les Mamelouks, contrairement aux Ottomans, devaient importer beaucoup de matériaux pour la construction de ces armes, comme le cuivre d'Europe ou le bois de l'Empire ottoman[44]. En outre, l'attaque des Ottomans bénéficiait de l'assistance de la flotte, dont atteste la présence de ces treize bateaux ottomans en route vers l'Égypte remarqués à Beyrouth au printemps 1517[45]. Cet appui naval contribue à expliquer la rapide conquête de l'Empire mamelouk, car la flotte pouvait approvisionner l'armée même loin de la Turquie. Les Mamelouks ne se sont jamais beaucoup intéressés à la construction navale[46].

Bref, une combinaison de raisons différentes provoqua la chute des Mamelouks, comme de graves problèmes intérieurs et, par exemple, la défection du gouverneur d'Alep Khāyrbak avec ses troupes à la bataille décisive de Marj Dābiq[47].

Le refus de combattre avec des armes à feu ne joua en revanche aucun rôle. On doit aussi rappeler que les Ottomans avaient acquis une grande expertise de ces armes modernes dans les Balkans. Bref, ils étaient les plus forts, avaient des effectifs beaucoup plus considérables et utilisèrent des techniques de guerres supérieures à celles de leurs adversaires.

[43] Ibn Iyās, *Badā'iʿ*, vol. 5, 139 ; Bacqué-Grammont, *Les Ottomans*, 145-146. Dans une étude récente, Nicolas Vatin a été amené à conclure que les Chevaliers de Rhodes se gardèrent de fournir cette aide aux Mamelouks, malgré les bruits qui coururent en effet à l'époque.

[44] Irwin, "Gunpowder", 128, 136.

[45] Ibn Ṭūlūn, *Mufākahat*, vol 2, 59.

[46] Fuess, « Rotting Ships and Razed Harbours », p. 45-71.

[47] Ibn Iyās, *Badā'iʿ*, vol. 5, 69 ; Petry, *Protectors*, 25.

Liste des illustrations

ILL. 1. *Wagenburg* hussite (XVe siècle). (On aperçoit clairement au centre les symboles hussites, le calice et l'oie [tchèque = *hus*]).
– Österreichische Nationalbibliothek, Vienna. Cod. 3062, dans : Bert S. HALL, *Weapons and Warfare in Renaissance Europe. Gunpowder, Technology, and Tactics, Baltimore 1997,* p. 109.

ILL. 2. *Wagenburg* ottomane. (On aperçoit les chariots de canons enchaînés devant les janissaires avec leurs mousquets)
– « Sulaymān-nāmā », Istanbul Topkapi Sarayi, H. 1517, fol. 219^{v}, dans : Ivan STCHOUKINE, *La peinture turque d'après les manuscrits illustrés. 1re partie. De Sulaymān à Os̱mān II, 1520-1622,* Paris, 1966, XXI : Sulaymān assiste à une bataille.

ILL. 3. Les Ottomans assiègent les Mamelouks à Damas. (Les janissaires à gauche portent leurs mousquets, les Mamelouks à droite se défendent avec des canons).
– « Selīm-nāmā » de Shukrī, ca. 1521-24, Istanbul Topkapi Sarayi Museum, H. 15978, fol. 235^{r}, dans : Ivan STCHOUKINE, *La peinture turque d'après les manuscrits illustrés.* 1ère partie. Institut français d'archéologie de Beyrouth, Paris, 1966. Image VIII : Damas assiégée par les Turcs.

ILL. 4. Cavaliers Ottomans et Mamelouks pendant la bataille de Marj Dābiq. (Ils n'utilisent manifestement pas d'armes à feu).
Saadedin (Sa'd al-Dīn Khodja Efendī), *Selīm nāma*, Bibliothèque nationale, Paris, supplément turc 524, 159r.

Bibliographie

ANTOCHE Emanuel Constantin, « Du *tábor* de Jan Žižka et de Jean Hunyadi au *tâbur çengi* des armées ottomanes. L'art militaire hussite en Europe orientale, au Proche et au Moyen Orient (XVe-XVIIe siècles) », *Turcica* 36 (2004), p. 91-124.

AYALON David, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom. A Challenge to a Medieval Society*, Londres, 1978.

The Baburnama. Memoirs of Babur, Prince and Emperor, traduit et édité par Wheeler M. Thackston, Washington, 2002.

BACQUÉ-GRAMMONT Jean-Louis, *Les Ottomans, les Safavides et leurs voisins. Contribution à l'histoire des relations internationales dans l'Orient islamique, de 1514 à 1524,* Istanbul, 1987.

BRUMMET Palmira, *Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery,* Albany, 1994.

CHASE Kenneth, *Firearms : A Global History to 1700,* Cambridge, 2003.

FUESS Albrecht, *Verbranntes Ufer. Auswirkungen mamlukischer Seepolitik auf Beirut und die syro-palästinensische Küste in mamlukischer Zeit (1250-1517),* Leyde, 2001.

——, « Sultans with Horns : The Political Significance of Headgear in the Mamluk Empire », *Mamluk Studies Review* 12/2 (2008), p. 71-94.

——, « Rotting Ships and Razed Harbours : The Naval Policy of the Mamluks », *Mamluk Studies Review* 5 (2001), p. 45-71.

GRONKE Monika, *Derwische im Vorhof der Macht. Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Nordwestirans im 13. u. 14. Jahrhundert,* Stuttgart, 1993 (Freiburger Islamstudien 15).

——, *Geschichte Irans. Von der Islamisierung bis zur Gegenwart*, Munich, 2003.

HAARMANN Ulrich, « Der arabische Osten im späten Mittelalter 1250-1517 », in *Geschichte der arabischen Welt*, sous la dir. de Ulrich Haarmann, Munich, 2001, p. 217- 263.

HALL Bert S., *Weapons & Warfare in Renaissance Europe,* Baltimore, 1997.

HAR-EL Shai, *Struggle for Domination in the Middle East. The Ottoman-Mamluk War, 1485-1491,* Leyde, 1995.

HUMPHREYS Stephen R., « Egypt in the World System of the later Middle Ages », in *The Cambridge History of Egypt*, *vol. I : Islamic Egypt, 640-1517*, sous la dir. de Carl F. Petry, Cambridge, 1998, p. 445-461.

HOLT Peter Malcolm, *The Age of the Crusades. The Near East from the Eleventh Century to 1517,* Londres, 1997.

Ibn IYĀS, *Badā'iʿ az-Zuhūr fī Waqā'iʿ al-Duhūr*, sous la dir. de Mohamed Mostafa, 5 vols., Wiesbaden, 1961-1975.

Ibn ṬŪLŪN, *Mufākahat al-khillān fī ḥawādith al-Zamān,* sous la dir. de Mohamed Mostafa, 2 vols., Le Caire, 1962.

Ibn ZUNBUL, *Ākhirat al-mamālīk 'aw wāqi'at al-Sulṭān al-ghawrī ma'a Selīm al-uthmānī,* sous la dir. de 'Abd al-Mun'im 'Āmir, Le Caire, 1997.

IMBER Colin, *The Ottoman Empire, 1300-1650. The Structure of Power,* Londres, 2002.

Irwin Robert, « Gunpowder and Firearms in the Mamluk Sultanate Reconsidered », in : *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, sous la dir. de Michael Winter et Amalia Levanoni, Leyde, 2004.

Matuz Josef, *Das osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte,* Darmstadt, 1990.

Mazzaoui Michel, *The Origins of the Safawids : Shi'ism, Sufism and the Gulāt*, Wiesbaden, 1972.

Morgan David, *Medieval Persia 1040-1797,* Londres, 1997.

Moustafa-Hamouzova Andrea, « The Ottoman conquest of Egypt through Egyptian eyes. Ibn Zunbul's Wāqiʿat as- Sulṭān Selim khān maʿa 's-Sulṭān Ṭūmānbāy », in *Archiv Orientální* 69/2 (2001), p. 187-206.

Newman Andrew J., *Safavid Iran, Rebirth of an Empire,* Londres, 2006.

Palombini Barbara von, *Bündniswerben abendländischer Mächte um Persien 1453-1600*, Wiesbaden, 1968.

Ṣāliḥ ibn Yaḥyā, *Tārīkh Bayrūt. Akhbār al-Salaf min Dhurrīyat Buḥtur ibn ʿAlī Amīr al-Gharb bi-Bayrūt*, sous la dir. de Francis Hours et Kamal Salibi, Beyrouth, 1969.

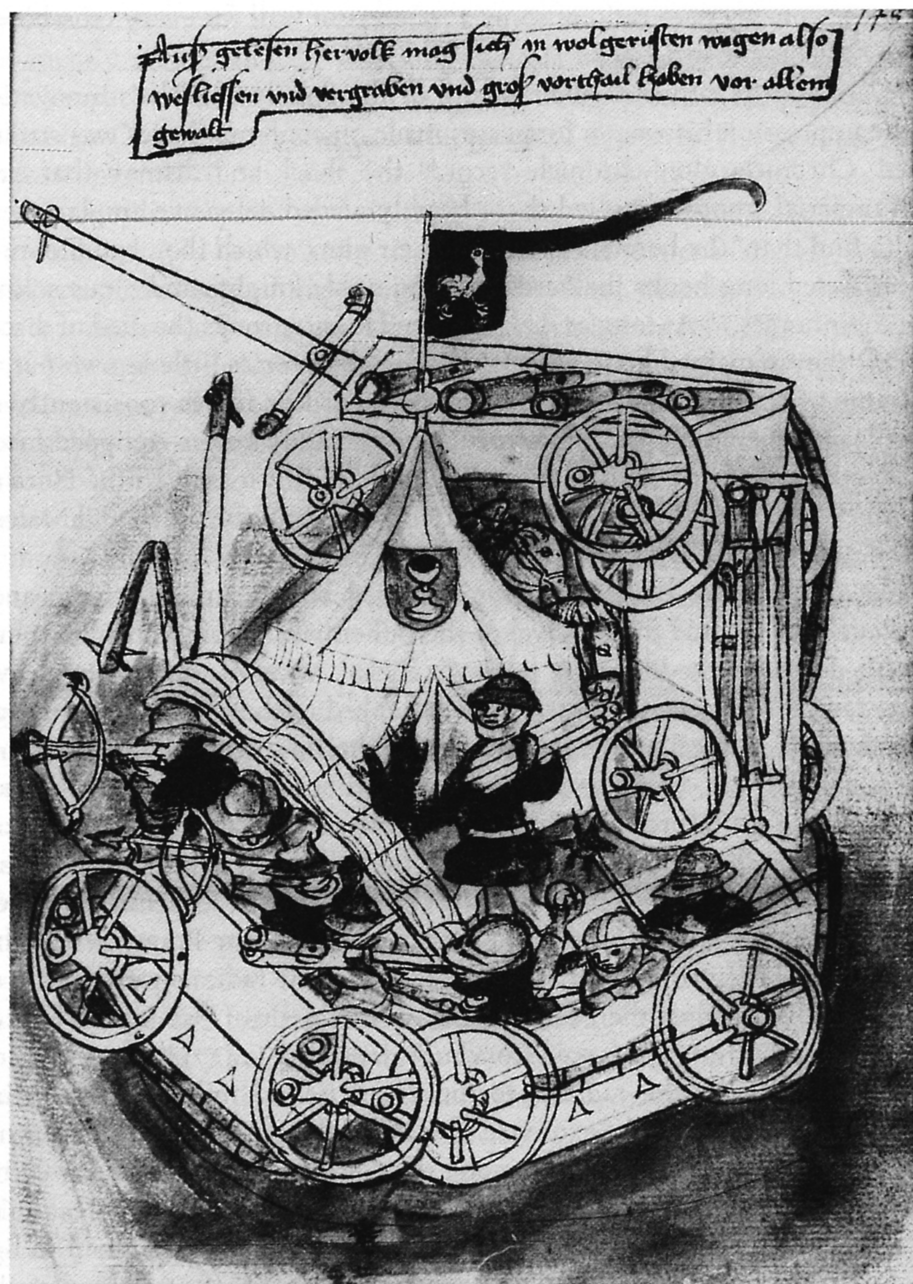
Petry Carl, *Protectors or Praetorians ? The Last Mamlūk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power,* Albany, 1994.

Roemer Hans-Robert, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350-1750,* Beyrouth, 1989.

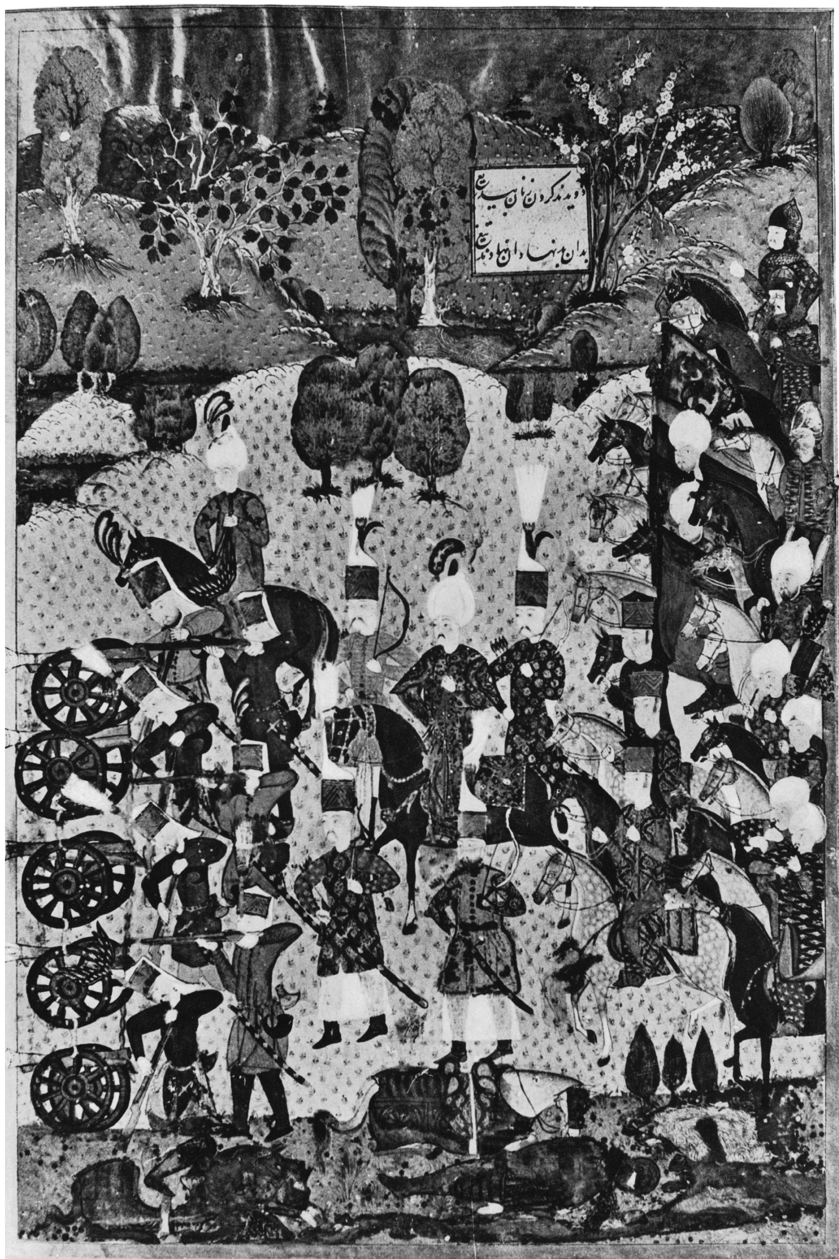
Sanuto Marino, *I Diarii,* sous la dir. de Rinaldo Fulin et al., 58 vols., Venise, 1879-1902.

al-Qalqashandī, *Ṣubḥ al-ʻashā fī ṣināʻat al-inshā,* sous la dir. de Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dīn, 15 vols., Beyrouth, 2000.

Vatin Nicolas, « Les Chevaliers de Rhodes face à la conquête de l'Égypte », à paraître in Benjamin Lellouch et Nicolas Michel éds, *La conquête ottomane de l'Égypte*.



Ill. 1.



Ill. 2.


پشته پشته کشته ویردی اول کروه
قانه بویاندی سراسر دشت وکوه
دوشدی آتدن سنان پاشای کرد

ILL. 3.


قو اسلري ايله قلبكاهده ارام ايدوب وحلب اميرالامراسي
سلطان سليم خان
صحراى مرج دابق
خيربای سپاه اتراك واعرابله وجانب يساره شام اميرالامراسي

Ill. 4.

Albrecht FUESS, *Les Janissaires, les Mamelouks et les armes à feu. Une comparaison des systèmes militaires ottoman et mamelouk à partir de la moitié du XVe siècle*

Cet article compare l'évolution des armes à feu chez les Mamelouks et les Ottomans à partir de la seconde moitié du XVe siècle. Les deux empires rencontrèrent les armes à feu presque au même moment. Lorsqu'ils commencèrent à les utiliser au XVe siècle, les conditions d'utilisation étaient les suivantes : les canons étaient les meilleurs pour le siège d'une ville fortifiée, mais restaient difficiles à transporter ; les fusils étaient d'une utilité marginale pour l'infanterie et il n'y avait aucun sens à utiliser canons ou fusils dans la cavalerie. Cependant, par la suite, les Ottomans adoptèrent avec succès les fusils et excellèrent dans leur utilisation alors que les Mamelouks eurent de grandes difficultés à intégrer les armes à feu dans leurs armées. La contribution présente décrit le développement de l'usage des armes à feu par les Ottomans et les Mamelouks au XVe siècle jusqu'aux défaites décisives des Mamelouks dans les années 1516 et 1517. En outre, elle veut aussi déconstruire le mythe accrédité par la plupart des auteurs selon lequel les Mamelouks refusaient de se battre avec des armes à feu pour des raisons chevaleresques.

Albrecht FUESS, *Janissaries, Mamelukes and Firearms. A Comparison between the Ottoman and the Mameluke Military System from the Middle of 15th century onwards*

The present article compares the evolution of firearms in the Mameluke and Ottoman Empires from the second half of the fifteenth century onwards. The two Empires came across firearms at about the same time. When they started to use them in the fifteenth century, the outer frame of the use of firearms was the following : canons were at their best for the siege of a fortified town but still difficult to transport. Guns were only of limited interest for the infantry and the use of canons and guns made no sense for the cavalry. However, in the following Ottomans did incorporate guns very successfully into their army and excelled in their handling while the Mamelukes encountered great problems to integrate them within their fighting units. The present contribution will therefore describe the development of firearms in the Mameluke and Ottoman Empires until the decisive defeats of the Mamelukes in the years 1516 and 1517. Moreover it will also deconstruct the myth, which is still very present in contemporary historiography, that the Mamelukes denied to fight with firearms for reasons of chivalry.

LE SERVITEUR DES DEUX SAINTS SANCTUAIRES ET SES *MAHMAL*. DES MAMELOUKS AUX OTTOMANS

L'ENJEU POLITIQUE DES LIEUX SAINTS

Sur le titre de serviteur des deux saints sanctuaires, sa portée, les prérogatives et les devoirs de son détenteur, je commencerai par quelques rappels, à la lumière des études menées jusqu'ici. Je m'appuie notamment sur l'étude pionnière de Jacques Jomier[1].

Avec l'affaiblissement et le morcellement du califat abbasside, la protection des villes saintes de l'islam, La Mecque et Médine, gouvernées par des émirs descendants d'Ali et de Fatima (d'où leur dénomination de chérifs), suscite une concurrence entre les différentes dynasties musulmanes. Seules peuvent y prétendre celles qui ont les moyens militaires d'exercer cette défense et les moyens économiques d'assurer l'approvisionnement et la subsistance de leurs populations. En revanche, cette protection confère à celui qui en est investi une suprématie au sein des souverains de l'islam.

LA PRÉÉMINENCE MAMELOUKE

À partir du milieu du XIIIe siècle, une rivalité s'est ainsi instaurée entre les Rasulides du Yémen et les Mamelouks, alors en pleine ascen-

Gilles VEINSTEIN est professeur au Collège de France (Chaire d'histoire turque et ottomane), et directeur d'études à l'EHESS
gilles.veinstein@college-de-france.fr

[1] J. Jomier, *Le* mahmal *et la caravane égyptienne des pèlerins de La Mecque (XIIIe-XXe s.),* Paris, 1953.

Turcica, 41, 2009, p. 229-246. doi: 10.2143/TURC.41.0.2049295

sion. Selon la formule de Jomier, une « guerre de prestige » oppose les deux régimes, dont les cibles sont constituées par un certain nombre de symboles. C'est à qui fournira annuellement la *kiswa*, c'est-à-dire les tentures noires extérieures, brodées d'inscriptions, qui recouvriront la *ka'ba* ; à qui fera le plus dans l'octroi des aumônes aux pauvres, mais aussi aux chérifs, aux notables, aux desservants des sanctuaires des deux villes saintes ; à qui fera porter son étendard en premier lors des différentes phases du déroulement du pèlerinage annuel (le *hadj*) ; à qui enfin — *last but not least* — fera prononcer son nom à la *khutba*, c'est-à-dire au prône de la prière du vendredi dans les mosquées des deux villes.

En outre, lors des rites du pèlerinage, un symbole spécifique viendra manifester sur les lieux saints la hiérarchie des souverains de l'islam, à l'occasion des rites du pèlerinage, le *mahmal* (ou *mahmil* ou *mahfil*) : un palanquin (ou litière) recouvert d'un tissu richement brodé, portant en lettres d'or le nom du souverain qui l'a expédié, et acheminé sur le dos d'un robuste chameau. D'après une notation de Makrizi citée par Jomier, l'idée en aurait été mise en œuvre pour la première fois par le sultan Baybars, à partir de 664H (1266)[2]. Il s'agit de faire parader ce palanquin lors des cérémonies marquant le départ du Caire de la caravane du pèlerinage ; d'en faire ensuite le centre de cette caravane, lors de la marche des pèlerins vers La Mecque, et enfin, une fois arrivé à destination, de le faire figurer à la première place lors des différentes phases du pèlerinage proprement dit. Le *mahmal* apparaît ainsi comme une sorte de substitut du souverain absent, accomplissant en quelque manière le pèlerinage à sa place et recueillant tous les honneurs qui lui sont dus[3]. Avec le temps, d'autres significations viendront s'ajouter, comme nous le verrons, à cette signification initiale et rendront la symbolique toujours plus complexe.

Un cérémonial va être mis au point par lequel les émirs de La Mecque et de Médine accueilleront le *mahmal* mamelouk. Au demeurant, s'il a la primauté, le *mahmal* du Caire n'est pas unique à l'époque mamelouke. De même qu'une seconde caravane de pèlerins prend le départ à Damas, un second *mahmal* mamelouk, un *mahmal* syrien, lui sera incorporé, attesté à partir de 692h (1293)[4]. En outre, apparaissent à la fin du XIVe siècle des mentions ponctuelles d'un autre *mahmal* mamelouk

[2] *Ibid.,* p. 27.

[3] Jomier fait à ce sujet une citation de la *Rihla al-hijâziyâ* de Batanuni (Le Caire, 1329H) : « personne n'y prend place (dans le *mahmal*), car seuls les rois s'asseyent à la place qui leur est réservée » ; *ibid.,* p. 19.

[4] *Ibid.,* p. 55.

syrien, prenant le départ cette fois à Alep (attestations de 1386 et 1395)[5]. Par-dessus le marché d'autres souverains musulmans contemporains cherchent à se distinguer en envoyant également des *mahmal* à La Mecque : un *mahmal* du Yémen avec les Rasulides déjà nommés, ainsi qu'un *mahmal* d'Irak à la suite de l'islamisation des Ilkhans, lesquels seront imités ensuite par les Djalayirides. Néanmoins, les Mamelouks veillent jalousement à la priorité de leurs *mahmal*, surtout celle du *mahmal* cairote, de même qu'ils se réservent le monopole de la fourniture de la *kiswa*.

Par ailleurs, ces mêmes sultans mamelouks expriment leur position de suzerains des villes saintes avec les obligations et les prérogatives qui en découlent, par un titre particulier, d'apparence modeste mais en réalité suprêmement honorifique : le titre que nous avons pris comme point de départ de cet article, de « serviteur des deux saints sanctuaires » (*khâdim al-haramayn al-sharîfayn*). Le titre est déjà attesté sous les Ayyoubides et a été porté notamment par Saladin. Il fut ensuite repris par plusieurs sultans mamelouks, notamment par Baybars avec qui il prend toute sa portée[6].

LES NOUVEAUX COMPÉTITEURS

Au XVe siècle, de nouveaux concurrents apparaissent pour la suzeraineté sur le Hedjaz et la suprématie dans le monde musulman qui en découle – une suprématie symbolique mais qui ne peut être soutenue que sur la base d'une supériorité de fait : ce sont les Timourides, les Akkoyunlu sous le règne de Uzun Hasan, qui règne sur Bagdad et sur l'Irak. Ibn Iyâs rapporte qu'en 876 (1471-1472), les « Irakiens » d'Uzun Hasan veulent faire passer leur *mahmal* avant celui des Égyptiens, et il mentionne d'autres incidents du même genre dans les deux villes saintes au cours des années suivantes[7]. Jaziri cite des envois de *mahmal* d'Irak jusqu'en 895h (1490)[8].

[5] *Ibid.,* p.56.
[6] B. Lewis, art. « Khâdim al-Haramayn », *Encyclopédie de l'islam*, 2e éd., IV, Leyde, 1978, p. 932-933.
[7] Ibn Iyâs, *Journal d'un bourgeois du Caire, chronique d'Ibn Iyâs*, trad. G. Wiet, t. II, Paris, 1960 p. 99-100 ; sur les tentatives d'Uzun Hasan pour affirmer sa présence sur les lieux saints, cf. Sh. Har-El, *Struggle for Domination in the Middle East, The Ottoman-Mameluk War, 1485-1491*, Leiden, 1996, p. 96-98.
[8] J. Jomier, *Le* mahmal…, p. 53.

Vers la même époque, le sultan ottoman Mehmed II apparaît lui aussi comme un concurrent des Mamelouks, non seulement en Cilicie, mais également au Hedjaz, sur un plan cette fois symbolique. Au début de son règne, dans le *fethnâme* de la conquête de Constantinople adressé au sultan mamelouk al-Malik al-Ashraf Inal, rédigé par le mufti Molla Gürani, Mehmed II établit une sorte de partage des tâches entre « celui qui assume la peine héritée de ses ancêtres de ranimer une nouvelle fois la cérémonie du pèlerinage à La Mecque » — allusion à son vénérable correspondant et, d'autre part, « celui qui se charge de la peine d'équiper les hommes qui travaillent à la *gazâ* et au *djihâd* », rôle qu'il s'attribuait à lui-même[9].

Par la suite, de plus en plus sûr de lui, le conquérant de Constantinople n'avait pas craint de se mesurer aux Mamelouks, en menant contre eux une guerre de frontières puis en envisageant une « guerre de prestige », pour reprendre la formule de Jomier. En effet, selon Sa'd u ddîn, une des causes du conflit ottomano-mamelouk qui s'annonce en 1481, et qui avorte du fait de la mort subite de Mehmed II, tenait au refus que lui avaient opposé les Mamelouks de l'autoriser à participer aux travaux de réparation et d'entretien des conduites d'eau, le long des rues de la ville de la Mecque[10]. Les tensions entre les deux États se poursuivent sous son successeur, Bâyezîd II, qui mène une guerre de six ans contre les Mamelouks (1485-1491) sans que la question de la suzeraineté sur la Cilicie qui l'avait motivée soit définitivement réglée pour autant. Cependant, dans la suite du règne de Bâyezîd II puis au début du règne de Selîm 1er, les Ottomans se font les alliés des Mamelouks : ils prêtent leur assistance militaire et navale au sultan Kansawh al-Gawri, aux prises avec un péril d'un nouveau genre : l'avance des Portugais qui détournent la route des épices et dont les vaisseaux menacent la mer Rouge et le Hedjaz[11]. Après sa victoire sur Shah Ismail, le même Selîm 1er opère un revirement brutal en tournant ses forces contre les Mamelouks et en menant en 1516-1517 ses offensives foudroyantes en Syrie et en Égypte qui aboutiront à la conquête de ces deux pays et à l'élimination du régime mamelouk.

9 Ferîdûn Bey, Ahmed, *Münsheât al-Selâtîn*, I, Istanbul, 1274H/1857, p. 228-231.

10 Sh. Har-El, *Struggle*…, p. 104.

11 Cf. J.-L. Bacqué-Grammont et A. Kroell, *Mamelouks, Ottomans et Portugais en mer Rouge. L'affaire de Djedda en 1517*, Supplément aux *Annales islamologiques*, Le Caire, 1988.

Si ces événements n'ont nullement entraîné, comme on l'a affirmé longtemps, l'instauration d'un califat ottoman[12], ils ont bel et bien amené l'appropriation par Selîm et ses successeurs du titre de « serviteur des deux saints sanctuaires ». En outre, si on essaie de suivre de près la chronologie, on observe que cette appropriation s'est faite en quelque sorte d'elle-même, en précédant la reconnaissance officielle de la suzeraineté ottomane par le chérif de La Mecque, Barakat II, telle qu'elle s'est accomplie à travers une ambassade au Caire, auprès de Selîm, conduite par son propre fils. En effet, cette reconnaissance officielle n'interviendra qu'en juillet 1517, soit plusieurs mois après la victoire de Ridâniya sur le dernier sultan mamelouk, Tuman Bay, qui est de janvier 1517[13]. Or, dès novembre 1516, à la suite de sa victoire syrienne de Mardj Dabik et de la mort de Kansuh al-Gawri, Selîm, comme l'indique Ibn Tûlûn, avait envoyé de Damas (sans attendre par conséquent sa conquête du Caire, ville d'où ce voile était traditionnellement expédié) une *kiswa* dont le bandeau portait pour inscriptions « le nom du sultan et de ses ancêtres ». Il avait également envoyé un *mahmal* recouvert de velours de Kefe (Caffa, au sud de la Crimée) — une étoffe, par conséquent de production ottomane —, ainsi que son étendard. De leur côté, eu égard aux circonstances, les Mamelouks n'avaient rien pu envoyer de Damas[14]. En revanche, Tuman bay qui représentait désormais au Caire la continuité mamelouke, après la mort de son oncle al-Gawri, s'il fut dans l'impossibilité d'organiser une caravane, envoya néanmoins par Tor (Suez) et la mer Rouge une *kiswa* et un *mahmal* à La Mecque[15]. Dans ces conditions,

[12] Cf. H. İNALCIK, « The Ottomans and the Caliphate » dans P.M. Holt, A.K.S. Lambton et B. Lewis, éds., *The Cambridge History of Islam*, vol. 1A, Cambridge, 1970, p. 320-323 ; F. SÜMER, « Yavuz Sultan Selim s'est-il proclamé calife ? », *Turcica*, XXXI-XXXIII, Mélanges offerts à Irène Mélikoff, Paris-Strasbourg, 1991, p. 343-354 ; G. VEINSTEIN, « La question du califat ottoman » dans P.-J. Luizard, éd., *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam*, Paris, La Découverte, 2006, p. 451-468.

[13] Sur l'ambassade du fils du chérif de La Mecque auprès de Selîm, cf. IBN IYÂS, *Journal…*, p. 184, 188. Selîm annonce la prochaine arrivée de cette ambassade et ses conséquences dans une lettre à son fils le *chehzâd*e Süleymân ; J.-L. BACQUÉ-GRAMMONT et A. KROELL, *Mamelouks, Ottomans…*, p. 87, n.109.

[14] Henri LAOUST, *Les gouverneurs de Damas sous les Mamelouks et les premiers Ottomans (658-1156/1260-1744). Traduction des Annales d'Ibn Tûlûn et d'Ibn Gum'a*, Damas, 1952, p. 145.

[15] IBN IYÂS, *Journal…*, p. 106. Ce dernier ne mentionne pas le *mahmal* « égyptien » cité par Qotb al-Dîn et Jazarî, mais seulement une *kiswa* et les « bourses » (*surra*) pour la population de La Mecque et de Médine.

le chérif de La Mecque reçut cette année-là, l'année 922 de l'hégire, en prévision du pèlerinage, deux *kiswa* et deux *mahmal* prétendant à la primauté. Les sources ne disent pas comment il s'arrangea avec les deux *kiswa,* mais le chroniqueur Qutb al-dîn nous apprend qu'ayant reçu, au lieu du *mahmal* traditionnel de Syrie, un *mahmal* qu'il qualifie de « *rûmî* » (celui de Selîm) et d'autre part un *mahmal* qu'il désigne comme « égyptien » (celui de Tuman bay), le chérif qui n'était pas encore décidé à se déclarer ouvertement pour l'un des deux protagonistes, plaça les deux *mahmal* devant la *madarsa* de Qaitbay à La Mecque : l'égyptien à droite et le *rûmî* à gauche. Toutefois, à la *khotba* du Mont 'Arafa, seul le nom de Selîm fut prononcé, ce qui indique que le ralliement du chérif à l'Ottoman était alors déjà en bonne voie[16].

Ensuite, dès le 23 janvier 1517, soit au lendemain de la bataille de Ridâniya, non seulement le nom de Selîm est prononcé dans les prônes de toutes les mosquées du Vieux-Caire et du Caire, mais parmi tous les titres cités par Ibn Iyâs figure bien, en bonne place, celui de « serviteur des deux saints sanctuaires »[17]. De même, encore selon Ibn Iyâs, le titre sera repris peu après par des ambassadeurs envoyés à Selîm par Chah Ismail. Ils l'auraient salué en lui déclarant : « tu as conquis l'Égypte, tu es devenu le serviteur des deux saints sanctuaires sacrés ; tu es maintenant l'Alexandre de ce temps, etc. ». Ils n'en furent pas moins exécutés par Selîm, à l'exception du chef de mission[18].

Le transfert du titre s'était ainsi accompli, comme une conséquence naturelle de la conquête, dès l'invasion de la Syrie, avant même l'élimination définitive du régime mamelouk et également avant toute négociation, officielle du moins, avec le chérif de La Mecque.

Comme l'écrira, entre autres, Mustafâ 'Âlî, en rendant dans son *Nushatü-selâtîn*, un hommage à Selîm 1er :

> « Son zèle fut cause qu'il éleva l'honneur de l'empire plus haut qu'il n'était sous ses grands ancêtres et, ajoutant le noble titre de serviteur des deux saints sanctuaires des deux cités sacrées, à son illustre *khutba*, il surpassa tous les autres en rang »[19].

[16] Cf. J. Jomier, *Le* mahmal…, p. 57.
[17] Ibn Iyâs, *Journal*…, p. 141.
[18] *Ibid.,* p. 243.
[19] A. Tietze, *Mustafâ 'Âlî's Counsel for Sultans, of 1581*, part I, Vienne, 1979, p. 51.

Les Ottomans conserveront le titre et la fonction correspondante pendant quatre cents ans, et il faudrait étudier comment ils s'efforcèrent, à travers le temps, d'en assumer avec le plus grand scrupule les multiples missions (le paiement des aumônes, la *surra* ou *surre* ; l'approvisionnement, l'entretien et l'embellissement des villes saintes[20] ; l'organisation et la protection des caravanes de pèlerins du Caire et de Damas et, en amont de cela, une mission universelle, la protection des pèlerins rejoignant ces caravanes depuis les quatre coins du monde musulman)[21]. Dès lors, de grandes entreprises, notamment sous le règne de Selîm II, comme la campagne d'Astrakhan de 1569, la conquête de Chypre ou encore le projet de percement de l'isthme de Suez et la lutte contre les Portugais en général, invoqueront la nécessité de protéger les déplacements des pèlerins sur terre comme sur mer[22]. S'étant emparé de ce titre et de cette mission de protecteurs, les Ottomans resteront conscients que leur légitimité, leur crédibilité et leur honneur tenaient à l'heureux accomplissement des différentes tâches induites par leur position éminente. Il n'est évidemment pas question d'aborder tous ces sujets dans le cadre de la présente contribution, et je me limiterai à la question des *mahmal*.

Les *mahmal* (formes *mahmil* et *mehmel* chez les Ottomans) continuent à partir chaque année en vue du pèlerinage, avec les caravanes de Damas et du Caire, au nom désormais du sultan ottoman. Comme on sait, aucun des sultans ottomans ne prendra jamais personnellement part au pèleri-

[20] Cf., à ce sujet, St. Shaw, *The financial and administrative Organization and Development of Ottoman Egypt*, Princeton, 1962 ; S. Faroqhi, *Herrscher über Mekka ; die Geschichte der Pilgerfahrt*, Munich, 1990 (version anglaise : *Pilgrims and Sultans. The Hajj under the Ottomans*, Londres-New York, 1994).

[21] Cf. K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758*, Princeton, 1980.

[22] Nous nous permettons de renvoyer sur ces sujets à G. Veinstein, " Une lettre de Selim II au roi de Pologne Sigismond-Auguste sur la campagne d'Astrakhan de 1569 ", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 82, 1992, *in memoriam* Anton C. Schaendlinger, p. 397-420 ; *id.,* « Autour de la lettre de Selîm II aux Andalous et des origines de la guerre de Chypre » dans E. Garcia Sanchez, P.M. Asuero, M. Bernardini, eds., *Espana y el Oriente islamico entre los siglos XV y XVI (Imperio Otomano, Persia y Asia central)*, Actas del congreso Universita degli Studi di Napoli « l'Orientale » ; Naples 30 de septiembre-2 de octubre de 2004, Istanbul, Isis, 2007, p. 271-281 ; *id., L'Empire ottoman et les mers du Sud au XVIe siècle. Mer Rouge, golfe Arabo-persique et mer d'Oman*, plaquette de l'université Paris-Sorbonne. Abu Dhabi, 2007. Sur l'idée du percement du canal de Suez et de la jonction Méditerranée-mer Rouge pour combattre les Portugais ainsi que les imams zaydites du Yémen, cf. BBOA, *Mühimme defteri*, VII, n° 721 (17 janvier 1568).

nage[23], mais, suivant l'exemple mamelouk, ils y seront du moins représentés par leurs *mahmal*. Il n'y a plus désormais de *mahmal* concurrents. Cependant, le grand moghol Akbar, selon son chroniqueur Nizamuddîn Ahmad, aurait, à partir de 1576, commencé à organiser des caravanes de pèlerins de la Mecque, sur le modèle de celles de Damas et du Caire. Au demeurant, ces tentatives n'auraient pas été reprises par les Moghols suivants[24].

D'autre part, Jomier avait constaté que les housses recouvrant le bâti de bois des palanquins changent de couleur à l'époque ottomane, passant du jaune (couleur des Mamelouks) au cramoisi ou au vert (les voyageurs mentionnent tantôt l'une, tantôt l'autre couleur ; tantôt encore ne précisent pas[25]) et que, de même que les boules dorées fixées aux terminaisons, elles se font plus précieuses sous les nouveaux maîtres, alors au faîte de leur richesse[26].

En outre, les descriptions des voyageurs occidentaux (Wild, Thévenot, Vansleb, Hasselquist), de passage au Caire et à Damas, lors des processions des *mahmal*, préludant au départ des caravanes respectives, suggèrent une autre évolution : du seul fait qu'ils vont être conduits à La Mecque et figurer dans les rites du pèlerinage, les *mahmal* (et, à plus forte raison, la *kiswa* destinée à rester au contact de la Ka'ba pendant un an, de même que les cordes qui la maintiendront), de symboles poli-

[23] Cem Sultan, fils de Mehmed II, fit bien le pèlerinage, mais, outre qu'alors les Ottomans n'étaient pas encore suzerains des lieux saints, le prince qui disputait le trône à son frère Bâyezîd II n'était pas le sultan ottoman à proprement parler. Au début du XVII[e] siècle, Osmân II fit scandale en caressant un bref moment l'idée d'accomplir le pèlerinage, car il allait contre les usages et sans doute surtout, car on y vit un prétexte pour aller mobiliser de nouvelles troupes contre les janissaires d'Istanbul.

[24] N. R. Farooqi, *Mughal-Ottoman Relations (A Study of Political and Diplomatic Relations between Mughal India and the Ottoman Empire, 1556-1748)*, Delhi, 1989, p. 191.

[25] Belon du Mans, en 1547, ne précise pas la couleur, parlant d'une « châsse ornée de son siège bien frangé » ; *Voyage au Levant (1553). Les observations de Pierre Belon du Mans*, A. Merle, éd., Paris, Chandeigne, 2001, p. 397 ; cf. de même Vansleb (1672-1673) : « on ne pouvait en connaître ni la qualité de l'étoffe ni la couleur, parce qu'elle était toute couverte de fleurs et de caractères arabes très longs, le tout relevé de broderies d'or et entrelacé avec beaucoup d'artifice » ; Vansleb, *Nouvelle relation en forme d'un journal de voyage fait en Egypte en 1672 et 1673*, Paris, 1677, p. 347, cité par J. Jomier, *Le* mahmal…, p. 13. Le rouge est en revanche attesté chez Thévenot en 1657 : « un chameau bien harnaché portant un grand pavillon ou tabernacle de satin cramoisi tout brodé d'or » ; Jean Thévenot, *Voyage du Levant*, S. Yerasimos, éd., Paris, La Découverte, 1980, p. 243. Chez le Suédois, Frédéric Hasselquist, qui est au Caire de 1750 à 1751, la housse du *mahmal* est verte ; F. Hasselquist, *Voyage dans le Levant,* trad. française, Paris, 1769, p. 122.

[26] J. Jomier, *Le* mahmal…, p. 12-13.

tiques, qu'ils étaient à l'origine, deviennent les objets d'une dévotion extraordinairement fervente qui les dote de pouvoirs surnaturels[27]. Le caractère sacré du *mahmal* est plus marqué encore à son retour, après qu'il eut séjourné sur les lieux saints où il a puisé sa *baraka*[28]. Les voyageurs occidentaux se laissant ainsi aller, non sans quelques réticences malgré tout, à les comparer à des reliquaires ou des châsses. D'ailleurs, pour justifier cette dévotion exubérante la croyance s'insinue qu'ils renfermeraient un exemplaire très précieux du Coran — croyance au demeurant erronée, comme le notera, par exemple, le voyageur Hasselquist[29].

D'autre part, la conquête ottomane du Yémen, sous Soliman le Magnifique, aura pour conséquence l'apparition d'une troisième caravane de pèlerins sous autorité ottomane, et par conséquent d'un troisième *mahmal* expédié au nom du sultan d'Istanbul. Ce *mahmal* yéménite n'a existé en réalité qu'entre 1543 et 1630, du fait de la précarité relative de la domination ottomane sur ce pays[30]. Cela n'empêche pas des panneaux de céramique fixés dans trois endroits différents du palais de Topkapı, exécutés à Kütahya en 1666, de faire figurer —de façon théorique à cette époque— trois *mahmil* au bénéfice du maître des lieux[31].

En revanche, on constate que la conquête ottomane de Bagdad, en 1534, n'a pas été suivie de la restauration, pour le compte ottoman, d'un *mahmal* « irakien », comme il en avait existé un sous les ilkhans islamisés, puis sous les Djalayirides et les Akkoyunlu.

En revanche, un ordre au *beylerbey* de Basra (Bassorah) de mars 1565 retient l'attention. En effet, il fait état de la constitution, au lendemain de la conquête de cette place par les Ottomans en 1546, d'une caravane qui

[27] *Ibid.,* p. 63. Johann Wild, un esclave originaire de Nuremberg qui accompagne à La Mecque son maître persan en 1606, écrira ainsi : « on amène sur un chameau une petite tour carrée recouverte de belles couvertures d'or ; en haut, elle est pointue et a un bouton d'or. Les Turcs et les Maures la touchent de leurs mains ; certains le font avec de petits mouchoirs ; ils les baisent ensuite et les vénèrent hautement. Ils tiennent cela pour une œuvre pie » ; *Voyages en Égypte des années 1611 et 1612* ; *Voyages en Égypte de Johann Wild*, éd. et trad. O.V. Volkoff, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1973, p. 124. De même, J. Thévenot, *Voyage…*, p. 244 : « ils portent à ces choses le même respect que nous portons aux reliques (sans toutefois comparaison de ces folies à des choses véritablement saintes) ».

[28] Cf. « Le voyage en Egypte de George Sandys, 1611 », dans *Voyages en Egypte des années 1611 et 1612. Georges Sandys, William Lithgow*, O.V. Volkoff, éd. et trad., Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1973, p. 144.

[29] F. Hasselquist, *Voyage…*, p. 123.

[30] J. Jomier, *Le* mahmal…, p. 57-58.

[31] M. de Carcaradec, « Les *mahmils* du palais de Topkapı », *Turcica*, XIII, 1981, p. 176, 179.

n'allait pas se fondre dans l'une des deux grandes caravanes officielles, mais rejoignait directement La Mecque, distante seulement de vingt journées de marche de Basra. Néanmoins, cette nouvelle caravane n'ayant pas été jusque-là dûment autorisée par le sultan, le cherîf de La Mecque en prenait prétexte, selon les intéressés, pour se livrer à des exactions sur ses membres. D'où les plaintes portées au sultan (Soliman le Magnifique) et la demande des habitants de Basra de l'officialisation d'une quatrième caravane. Or Soliman leur oppose une fin de non-recevoir : « ma volonté n'est pas, leur signifie-t-il, que, depuis la conquête impériale [de Basra], un *mahmil* parte de cette provenance pour la glorieuse Ka'ba ni qu'une caravane y prenne le départ pour le pèlerinage… »[32].

Comment expliquer ce refus sinon par les réticences du sultan à engager directement sa responsabilité (sous la forme d'un quatrième *mahmil* qui aurait retrouvé toute la symbolique initiale du palanquin, sorte de palladium représentant l'autorité et le pouvoir protecteur du souverain au sein de la caravane) sur un itinéraire supplémentaire, non moins exposé que les autres aux risques d'attaques. Evliyâ Tchelebi mentionnera, plus de cent ans plus tard, le cas de pèlerins originaires de Basra et d'al-Hasa arrivant en retard au pèlerinage après avoir été attaqués en route par des Bédouins, dans le désert arabique[33].

Si donc les Ottomans se sont contentés de patronner, selon les époques, deux ou trois caravanes, elles-mêmes héritières de traditions antérieures, il faut prendre en considération que celles-ci n'étaient pas composées uniquement de sujets ottomans. Elles étaient rejointes par des contingents de musulmans d'autres obédiences politiques (des Marocains, Persans, Indiens, Caucasiens, Centre-Asiatiques), voire religieuses (des chiites). Assurément, ces diverses populations avaient formé des caravanes distinctes avant d'atteindre Damas ou Le Caire, mais il n'en reste pas moins qu'une fois intégrés aux deux grandes caravanes, ces musulmans du reste du monde se trouvaient placés derrière le *mahmal* et donc sous l'autorité et la protection du sultan d'Istanbul. Dans ces conditions, ce dernier jouait, dans ces circonstances particulières, de manière très concrète, un rôle qu'on pourrait qualifier de panislamique.

Une autre évolution de la période ottomane est encore à relever : à l'époque mamelouke, si les caravanes du Caire et de Damas dépendaient

[32] BBOA, *Mühimme defteri*, VI, nº 761.

[33] Evliyâ Celebi, *Seyahatname*, IX, Yücel Dağı, Seyit Ali Karaman et Robert Dankoff, eds., Istanbul, Yapı ve Kredi yayınları, 2000, p. 359.

déjà d'un seul et même souverain, la première, originaire de la capitale de l'État, était la plus importante (de même que le *mahmal* du Caire avait à La Mecque une préséance jalousement défendue par ses accompagnateurs sur celui de Damas). À l'époque ottomane, la caravane du Caire continue à transporter la *kiswa* qui ne cesse pas d'être tissée dans la citadelle de cette ville par des mains coptes. Néanmoins, la métropole du Nil n'est plus qu'un chef-lieu de province et c'est la caravane damascène qui l'emporte désormais[34] : c'est elle qui transporte les espèces sonnantes et trébuchantes de la *surra*, expédiées d'Istanbul, à dos de mulets et de chameaux, et que rejoignent les pèlerins en provenance de la capitale ottomane et des provinces centrales de l'empire, tel ce Mehmed Edib b. Mehmed qui décrit son voyage en 1682 dans son *Kitâb menassik el-hadj* [35]. Au surplus, dans son parcours de Damas à La Mecque, la caravane, faute de *kiswa*, transportera d'autres tentures, tissées cette fois à Damas et destinées au tombeau du Prophète à Médine[36].

LE *MAHMIL* D'ISTANBUL ET LES AMBIGUÏTÉS DE MOURADJEA D'OHSSON

Et pourquoi pas un *mahmil* d'Istanbul ? Celui-ci est bel et bien attesté dans un passage du livre III du fameux (trop fameux peut-être) *Tableau de l'Empire othoman* d'Ignatius Mouradjea d'Ohsson[37].

D'Ohsson évoque des *mahmil* d'Istanbul à l'occasion de la cérémonie solennelle, en présence du sultan, au palais de Topkapı, marquant le départ des aumônes aux pauvres de La Mecque (la *surra*) et des pèlerins d'Istanbul, destinés à rejoindre la caravane de Damas — une cérémonie ayant lieu le 12 du mois de *redjeb*, soit trois mois avant le départ des pèlerins de Damas et cinq mois avant la fête des sacrifices, point culminant du pèlerinage. L'agha des eunuques noirs, grand administrateur des legs pieux de La Mecque, tient une place prédominante dans cette cérémonie.

[34] Sur cette caravane, cf. A. K. Rafeq, « New Light on the Transportation of the Damascene Pilgrimage during the Ottoman Period », dans R. Olson, éd., *Islamic and Middle Eastern Societies*, Amana Books, 1987, p. 127-135.

[35] Mehemed Edib b. Mehmed, *Kitâb Menassik el-Hadj,* trad. Bianchi, dans *Recueil de voyages et mémoires publiés par la Société de géographie de Paris,* 1825.

[36] *Ibid.,* p. 120 ; J. Thévenot, *Voyage…*, p. 243.

[37] I. Mouradjea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman*, t. III, Paris, 1790, p. 263-266 ; reprint Isis, Istanbul, 2001, t. III-IV, p. 91-93.

Mais, sous son apparente précision, la narration de d'Ohsson est en réalité passablement floue et même ambiguë. Il désigne du terme de *mahmil* (ou encore de *mahfil*), non le palanquin, mais le chameau qui le porte. Il donne de l'origine du terme et de l'objet une explication que nous n'avons pas rencontrée dans les sources antérieures, en lui attribuant comme modèle l'« espèce de trône » sur lequel Mahomet rendait la justice. À aucun moment, l'auteur ne dit clairement que ce chameau *mahmil* porte un palanquin — objet pourtant assez caractéristique —, mais seulement qu'il est « magnifiquement paré », parure qui pourrait éventuellement inclure le palanquin enveloppé de sa précieuse housse. Plus loin, il mentionne un second chameau qui « n'a d'autre objet, dit-il, que de remplacer le premier en cas d'accident ». Il semble qu'il soit tout aussi orné que le premier et que cet ornement pourrait de nouveau, de la même façon, inclure un *mahmal*, puisque, explique notre auteur, « on ne les pare avec cette magnificence qu'en mémoire du chameau qui portait le *mahfil* ou siège du Prophète… ». Dans ces conditions, non seulement la question se pose de savoir si la parure comprend un palanquin, mais même si les deux chameaux n'en porteraient pas chacun un. Si le texte, dans son imprécision, ne permet pas, par lui-même, d'aller plus loin dans l'élucidation, la gravure, exécutée par J.-M. Moreau le jeune, qui lui correspond est plus concluante : on y voit que seul un des deux chameaux porte sur le dos une espèce de coffre enveloppé d'étoffes, nouées au sommet par une sorte de turban, dans lequel on peut reconnaître en effet, aussi stylisé (voire maladroit ?) que soit le dessin, une sorte de palanquin[38]. Une seconde gravure, également de Moreau le jeune, présente la scène, après la sortie du palais, le cortège longeant le Bosphore, et montre un des deux chameaux portant un objet vertical ressemblant davantage à un palanquin[39].

D'Ohsson explique également que les deux chameaux n'iront pas jusqu'à La Mecque, « de peur qu'ils ne succombent aux fatigues d'un aussi long voyage », et il poursuit : « Ils sont cependant remplacés à La Mecque par deux autres […] L'un est gardé en Syrie par le pacha de Damas […] et l'autre en Égypte par l'un des beys de cette province ».

Ménagés, les chameaux de Topkapı le sont décidément beaucoup, puisqu'on ne leur fait même pas traverser le Bosphore. Parvenus au

[38] *The Torch of the Empire. Ignatius Mouradgea d'Ohsson and the Tableau Général of the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, Istanbul, Yapı ve Kredi Yay., 2002, p. 41, 166.

[39] *Ibid.,* p. 168-169.

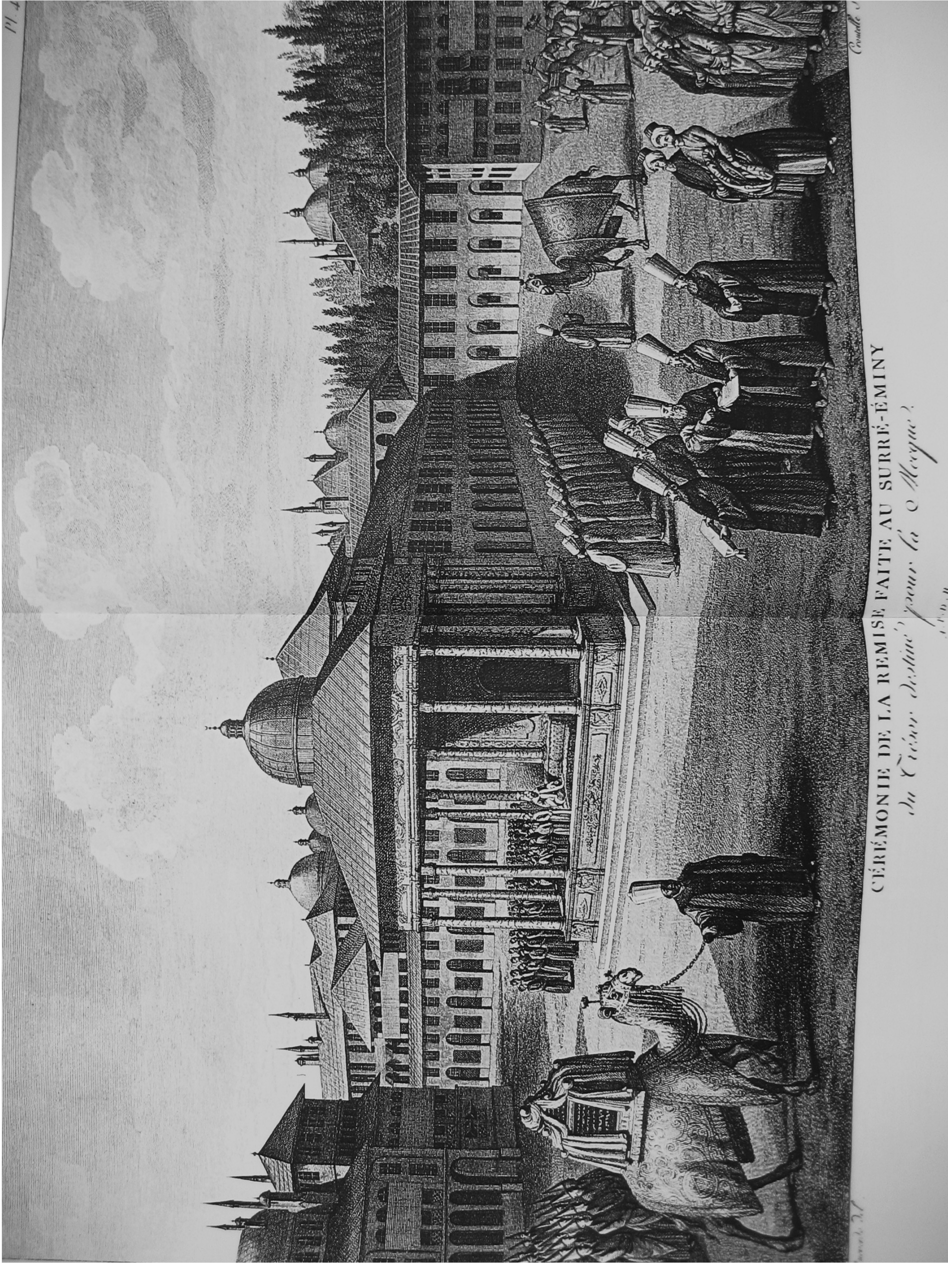
« canal », écrit d'Ohsson, sans ajouter d'explication, « les chameaux sont dépouillés de leurs ornements (soit du *mahmal*) sur le quai même, par des officiers du Kızlar-Aghassy (le chef des eunuques noirs) qui les rapportent le même jour au Sérail sans aucune cérémonie ».

D'Ohsson en dit assez pour suggérer l'existence d'un rituel symbolique, mais il reste parfaitement imperméable à celui-ci, ou, du moins, il s'abstient d'entraîner son lecteur sur la voie d'une interprétation de cet ordre.

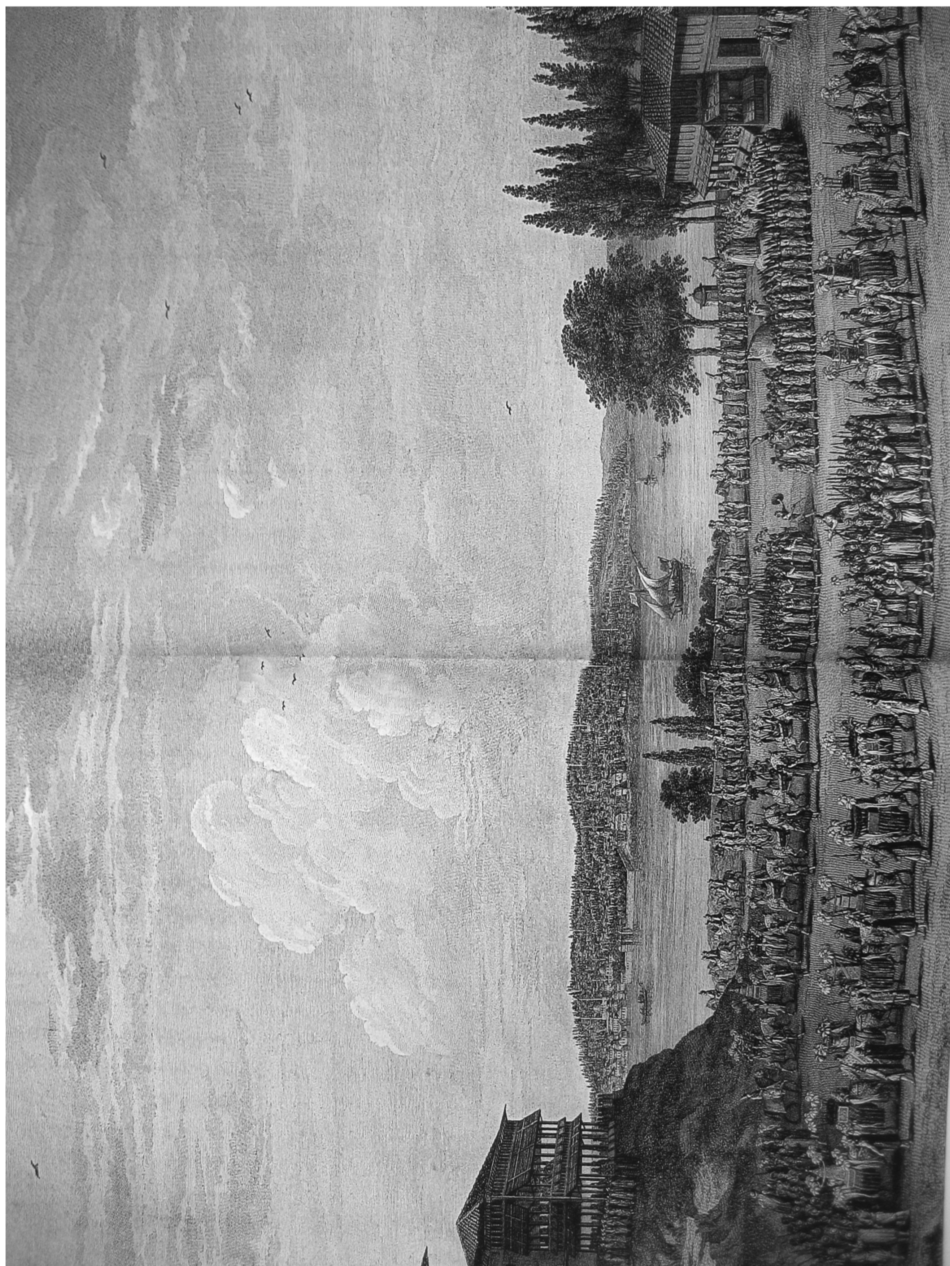
Le retour des chameaux et de leurs ornements est en quelque sorte nié par l'incognito qui les entoure. Dès lors les chameaux du *mahmal* de Damas (voire ceux du Caire) peuvent être perçus comme une sorte de résurgence de ceux d'Istanbul, une manière de signifier que les palanquins dont ils sont porteurs ne représentent pas d'autre autorité souveraine que celle du sultan d'Istanbul ; les chameaux provinciaux n'ont pas d'existence propre ; ils ne sont qu'une émanation de ceux de la capitale, tout comme les pachas de Damas et du Caire n'ont d'existence et d'autorité que par la volonté du sultan ottoman.

Une autre ambiguïté de la relation de d'Ohsson tient à son intemporalité. Il présente la cérémonie qu'il décrit comme habituelle, ce qui n'est pas à exclure *a priori*, mais resterait à vérifier. Faute d'avoir connaissance d'attestation antérieure à d'Ohsson d'un *mahmal* d'Istanbul ainsi inséré dans la cérémonie du départ de la *surra*, nous sommes enclin à y voir plutôt une manifestation tardive. L'étude de Mme de Carcaradec sur le *mahmil* ottoman conservé (mais non exposé) au palais de Topkapı va également dans ce sens : la housse de *mahmal* de velours vert, brodé de gros fils d'or, dont elle donne la description, date du règne de Abdü-l-Hamîd 1er (1774-1789). Quand l'auteur affirme que ce sultan fut le premier à envoyer un *mahmil* de Constantinople, elle n'a pas tout à fait raison, en ce sens que, précisément, le *mahmil* en question n'était pas *envoyé*, mais il est possible que ce sultan soit en effet le premier à avoir mis en place le rite qui survivra à l'époque de d'Ohsson et dont ce dernier sera sans doute le témoin. Dans cette hypothèse, la période d'instauration du rite aurait précisément correspondu à celle où le sultan fut reconnu internationalement comme « suprême calife des mahométans », au terme du traité de Kütchük Kaynardja (1774)[40]. Dès lors, le *mahmal* stambouliote représentait ce calife, « Pontife des musulmans », selon l'expression de d'Ohsson, et non plus seulement le serviteur des deux saints sanctuaires.

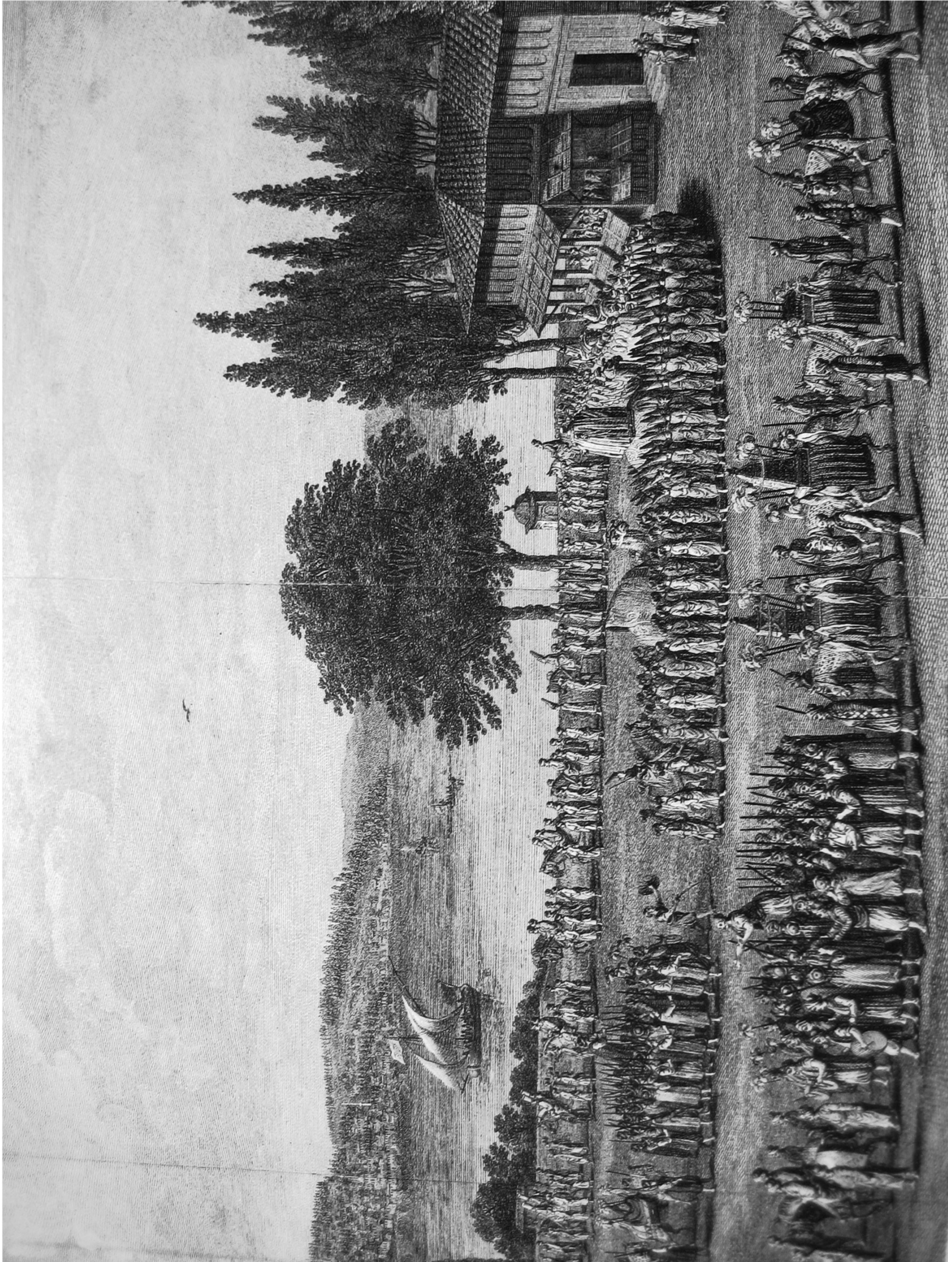
[40] G. Veinstein, « La question du califat ottoman », p. 464-466.


CÉRÉMONIE DE LA REMISE FAITE AU SURRÉ-ÉMINY
du Trésor destiné pour la Mecque

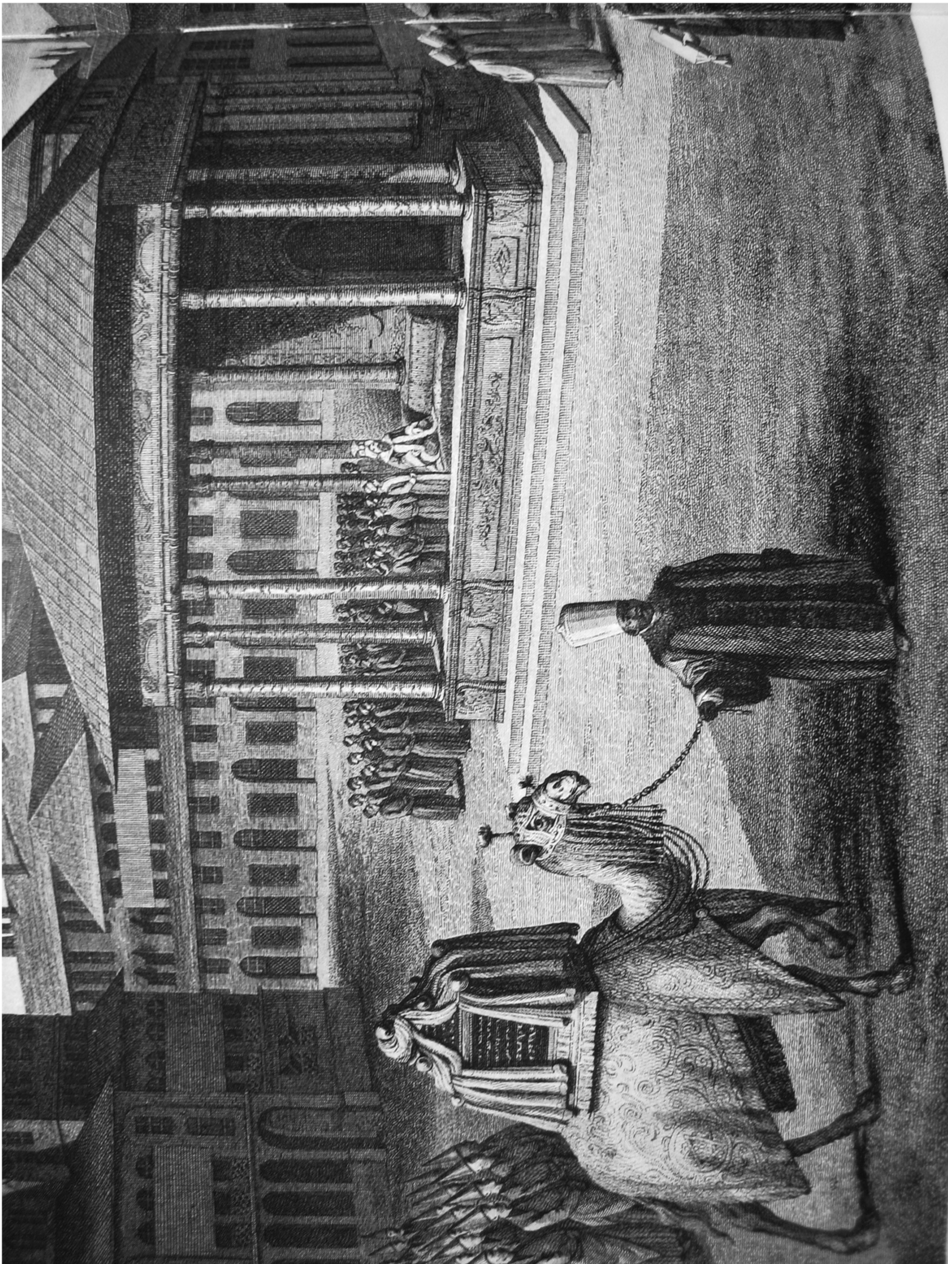
Ill. 1.



Ill. 2. Cortège des *mahmil* sur le Bosphore.



Ill. 3.



Ill. 4.

Gilles Veinstein, *Le serviteur des deux saints sanctuaires et ses* mahmal. *Des Mamelouks aux Ottomans*

L'article étudie les développements de la pratique du *mahmal* (*mahmil, mahfil*) — palanquin royal intégré à la caravane des pèlerins de La Mecque — et du titre de « serviteur des deux saints sanctuaires » à l'époque ottomane. Après un rappel de l'histoire de cette pratique et de ce titre à l'époque mamelouke, il reconstitue l'appropriation qu'en fait le sultan Selîm Ier, lors de sa campagne de Syrie et d'Égypte de 1516-1517. Trois *mahmal* partiront désormais, respectivement, de Damas et du Caire, ainsi que du Yémen entre 1543 et 1630. Soliman le Magnifique rejette en 1565 la demande d'un quatrième, partant de Bassora. Plus somptueux que par le passé, les *mahmal* ottomans sont l'objet d'une dévotion populaire d'une extraordinaire ferveur. La protection des pèlerins devient, dans l'idéologie impériale ottomane, une mission universelle. Un *mahmal* d'Istanbul et la cérémonie de son départ seront longuement décrits par M. d'Ohsson, mais le palanquin ne va pas au-delà du Bosphore. Nous tentons d'interpréter le rite de ce voyage avorté, qui ne semble pas antérieur à la fin du XVIIIe siècle.

Gilles Veinstein, *The Servant of the Two Holy Sanctuaries and his* Mahmal. *From Mamelukes to Ottomans*

This article analyzes the development of the *mahmal* practice (*mahmil, mahfil*) — royal palanquin which was part of the Mecca pilgrims' caravan —, and of the title : « servant of the two holy sanctuaries » during the Ottoman era. After recalling the history of this practice and of this title at the time of the Mamelukes, we shall reconstitute its appropriation by Sultan Selîm I during his Syrian and Egyptian campaign of 1516-1517. Henceforth three *mahmal* will depart each year from Damascus, Cairo and Yemen between 1543 and 1630. In 1565 Suleiman the Magnificent will refuse a fourth *mahmal* leaving from Basra. More sumptuous than in the past, Ottoman *mahmal* arouse an extraordinary ardent popular devotion. In the Ottoman imperial ideology the pilgrims' protection becomes an universal mission. An Istanbul *mahmal* and its departure ceremony are described at length by M. d'Ohsson, but the palanquin did not go beyond the Bosphorus. We shall endeavour to interpret the rite of this miscarried journey which, it seems, did not exist before the end of the 18th century.

DISPARITION ET PERSISTANCE DE L'*IQṬĀʿ* EN ÉGYPTE APRÈS LA CONQUÊTE OTTOMANE

Dans le sultanat mamelouk le régime de l'*iqṭāʿ* était la clé de voûte de l'organisation fiscale et par là, du financement de l'armée régulière et des services attachés à l'exercice de la souveraineté. Le sultanat ottoman connaissait une institution voisine, le *timar*, sorte de fief de fonction[1] sur lequel vivaient les cavaliers réguliers et les titulaires de hautes charges politico-militaires. Or, après la destruction du régime mamelouk en 1516-1517, si le *timar* fut adapté à la nouvelle province conquise du Bilād al-Šām, il ne fut en revanche pas introduit en Égypte, où l'*iqṭāʿ* fut supprimé sans être mué en *timar*. Cette décision tout à fait neuve devait induire des implications immenses dans les campagnes égyptiennes, sur le régime des terres, la présence de l'administration centrale, les rapports des villageois avec le pouvoir. Elle n'a curieusement pas fait l'objet de mentions directes dans les chroniques, au premier chef les deux récits sur lesquels s'appuie l'historiographie, Ibn Iyās et Diyarbekri. De sorte que nous doutons si la suppression de l'*iqṭāʿ* fut brutale ou graduelle, ou encore si elle s'imposa avec le temps comme la conséquence inévitable d'autres mesures. Notre seule certitude est qu'elle était acquise lorsqu'au

Nicolas Michel est maître de conférences à l'université de Provence
nicolas.michel24@wanadoo.fr

[1] La traduction des termes de *timar* comme d'*iqṭāʿ* par « fief », quoique la plus proche possible du sens de ces institutions, ne fait pas l'unanimité. Elle ne sera pas adoptée dans cet article, afin de ne pas introduire de confusion entre les termes *iqṭāʿ* et *timar*, qu'il importe ici de distinguer.

Turcica, 41, 2009, p. 247-290. doi: 10.2143/TURC.41.0.2049296

printemps 1525 fut rédigé le règlement organique de la province d'Égypte, le *kanunname-i Mısır*. Il faut élargir l'éventail des sources pour reconstituer le processus qui conduisit à la disparition de l'*iqṭāʿ*. Leur examen révèle que, contrairement à ce que l'on pensait, cet effacement ne fut pas total. Des registres d'archives postérieurs à 1525 permettent de repérer la persistance inattendue, pendant au moins un demi-siècle, de quelques *iqṭāʿ*-s disséminés dans plusieurs régions du pays. En les étudiant nous pourrons éclairer la portée et les mobiles généraux de la suppression, par les nouveaux maîtres ottomans, du régime de l'*iqṭāʿ* dans la province d'Égypte.

SUPPRESSION DE L'*IQṬĀʿ* : CAUSES CONJONCTURELLES

Le *kanunname-i Mısır* de 1525[2], si attentif à la fiscalité des campagnes et aux statuts des terres, ne souffle mot de l'*iqṭāʿ* : sa disparition était dès lors tenue pour accomplie. Pour en élucider les étapes, nous ne disposons presque que d'une source, la chronique d'Ibn Iyās[3], dont la dernière partie, qui couvrait les années 1522-1524 et a été perdue depuis, a été utilisée par Diyarbekri[4]. Ibn Iyās n'est pas la source dont on aurait rêvé pour tenir la chronique du nouveau régime ottoman. Ne connaissant personnellement aucun des membres de celui-ci, il n'avait pas d'accès direct aux informations susceptibles d'éclairer les mobiles d'un gouvernement qui lui répugnait, et dont il présente les décisions comme autant d'agressions : d'où des informations parfois confuses et peu suivies. Sans exercer d'emploi public, Ibn Iyās fréquentait une des factions qui divisaient le groupe des fonctionnaires civils de l'ancien comme du nouveau régime, celle qui après la conquête s'est reconnue dans la figure d'Aḥmad Ibn al-Ǧīʿān et accablait de sa haine la faction adverse, accusée de profiter de manière éhontée de sa collaboration avec l'Ottoman[5]. Petit-fils de

[2] Je suivrai dans cet article l'édition Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve hukukî tahlilleri*, İstanbul, Fey Vakfı, 6/II, 1993, p. 86-176.

[3] Ibn Iyās, *Badāʾiʿ al-zuhūr fī waqāʾiʿ al-duhūr*, éd. Muḥammad Muṣṭafā, 2e éd., vol. V, Le Caire, 1380/1961 ; trad. française Gaston Wiet, *Journal d'un bourgeois du Caire. Chronique d'Ibn Iyâs*, t. II, Paris, S.E.V.P.E.N., 1960. Les références seront faites dans la suite à Muṣṭafā / Wiet.

[4] Benjamin Lellouch, « Le douzième *ǧuzʾ* perdu des *Badāʾiʿ al-zuhūr* d'Ibn Iyās à la lumière d'une chronique turque d'Égypte », *Arabica*, 45, 1, 1998, p. 88-103.

[5] Ibn Iyās présente constamment sous le jour le plus favorable Šihāb al-dīn Aḥmad Ibn al-Ǧīʿān, d'une illustre famille de fonctionnaires civils, cf. Bernadette Martel-Thoumian,

Mamelouk, Ibn Iyās épousait d'ailleurs les intérêts des *awlād al-nās*, les descendants des Mamelouks, dont les revenus étaient souvent de même nature que ceux des oulémas et des fonctionnaires civils : *iqṭāʿ*-s rarement, plus souvent *rizqa*-s et *waqf*-s. C'est ce groupe hétérogène qui occupe la première place dans sa chronique, et c'est surtout à ce titre qu'il porte parfois son intérêt sur les *iqṭāʿ*-s.

L'*iqṭāʿ*, concession des revenus fiscaux sur une base territoriale en faveur d'un bénéficiaire, le *muqṭaʿ*, le plus souvent contre service militaire ou civil, était destiné avant tout aux Mamelouks. Ceux-ci, jusqu'au départ du sultan Selim du Caire et à la nomination de Ḫāyrbak comme gouverneur d'Égypte, en septembre 1517, étaient hors-la-loi : massacrés dans les combats ou après reddition[6], cachés jusqu'à l'amnistie générale accordée alors[7]. Or cette période correspondait à la levée de l'impôt foncier (le *ḫarāǧ*) pour l'année agricole 1516-1517. Les revenus des *iqṭāʿ*-s des émirs, et plus généralement des « Turcs » (*i.e.* les Mamelouks) tués, furent logiquement levés au profit du Trésor[8]. Les fonctionnaires qui, de février à juillet 1517, furent envoyés en mission dans les campagnes pour recueillir le *ḫarāǧ*, s'appuyèrent sur des listes existantes pour dresser l'inventaire des *iqṭāʿ*-s des Mamelouks ; et si Ibn Iyās se plaint de nombre

Les civils et l'administration dans l'État militaire mamlūk (IXe / XVe siècle), Damas, Institut français de Damas, 1991, p. 295-319 ; biographie d'Aḥmad Ibn al-Ǧīʿān *ibid.*, p. 300-301. Il était depuis 1502 adjoint du chancelier (*nā'ib kātib al-sirr*), fut confirmé à ce poste par Ḫāyrbak, fait chancelier en octobre 1518. Ibn Iyās le peint comme l'âme de la résistance à la fin du gouvernorat de Ḫāyrbak ; ce dernier le fait emprisonner et confisque tous ses biens en avril 1522 (Ibn Iyās, 448/431). La proximité du chroniqueur avec ce personnage, sur lequel il nous renseigne mieux qu'il ne le fait des autres hauts fonctionnaires, se marque aussi par des informations d'ordre privé : décès et funérailles splendides de sa mère en mai 1518 (*ibid.*, 255/245), inauguration de sa mosquée en avril 1519 (299/287), et surtout décès de son épouse adorée en juin 1520 (339-341/327-329), épisode romanesque qui suggère qu'Ibn Iyās figurait parmi le cercle des intimes d'Aḥmad Ibn al-Ǧīʿān.

[6] Benjamin Lellouch, « Puissance et justice retenue du sultan ottoman. Les massacres sur les fronts iranien et égyptien (1514-1517) », *in* David El Kenz dir., *Le massacre, objet d'histoire*, Paris, Gallimard (« Folio histoire »), 2005, p. 171-182 ; *id.*, *Les Ottomans en Égypte. Historiens et conquérants au XVIe siècle*, Paris, Louvain, Dudley, Peeters (« Collection Turcica » XI), 2006, p. 14-18, 34-35.

[7] Ibn Iyās, 186-187/181, signale cependant que dès le début ǧumādā II 923 / fin juin 1517 des Mamelouks sultaniens commencent à réapparaître dans les rues du Caire, vêtus à l'ottomane. Sur les Mamelouks entre janvier et septembre 1517, David Ayalon, « Mamlūk Military Aristocracy During the First Years of the Ottoman Occupation of Egypt », *in* C.E. Bosworth, Charles Issawi, Roger Savory et A.L. Udovitch, ed., *The Islamic World. From Classical to Modern Times. Essays in Honor of Bernard Lewis*, Princeton, The Darwin Press, 1989, p. 414-416.

[8] Cela ressort clairement de Ibn Iyās, 180/174 et 189/184.

d'actes arbitraires[9], il ne mentionne pas de confiscation, de sorte qu'il est impossible d'en déduire si la mesure se voulait conservatoire ou au contraire définitive : peut-être les dirigeants, alors accaparés par l'urgence, ne voyaient pas si loin. Mais dès l'année suivante, alors même que les Mamelouks — désignés par les Ottomans du terme de « Circassiens » — ont été en partie intégrés dans la nouvelle armée d'Égypte, on ne parle plus de leurs *iqṭāʿ*-s qu'au passé. En avril 1518 Ḫāyrbak décide de verser aux émirs une somme mensuelle en compensation de leurs *iqṭāʿ*-s[10] ; il est dès lors entendu qu'officiers et troupes « circassiens » sont salariés, comme les régiments ottomans présents en Égypte. Mais cela n'est pas si simple. Avant 1517 les *iqṭāʿ*-s des Mamelouks émiraux étaient distribués par leur émir (qui les prenait sur son propre *iqṭāʿ* émiral) et non pas par le *dīwān al-ǧayš*, le bureau de l'armée à qui incombait la distribution et le suivi des *iqṭāʿ*-s[11]. Il n'est pas sûr que les confiscations d'*iqṭāʿ*-s des émirs aient enveloppé ceux de leurs soldats[12], ou simplement, aient pu le faire, dans les circonstances difficiles du printemps 1517 où les Ottomans devaient toujours craindre un soulèvement des Mamelouks survivants, évaporés dans la nature. Encore en avril 1523, la révolte des *kāšif*-s (gouverneurs de province) Ǧānim al-Sayfī et Īnāl s'appuie sur un nombre élevé de Mamelouks présents autour d'eux ou dans les provinces : s'ils y résidaient en permanence, c'était soit qu'ils pouvaient encore à cette date s'accrocher à leurs anciens *iqṭāʿ*-s et peut-être aussi à des *rizqa*-s *ǧayšiyya*[13], soit qu'ils subsistaient sur des biens propres ; peut-être les agents du fisc, qui ne disposaient pas à cette date de cadastre et devaient

[9] *Ibid.*, 161-162/155, 25 muḥarram 923 / 17 février 1517.

[10] *Ibid.*, 247/236, 23 rabīʿ I 924 / 4 avril 1518.

[11] Voir *infra*, notes 26 et 27.

[12] Ibn Iyās, 180/174, nous laisse à ce propos dans l'incertitude. En rabīʿ I 923 / 24 mars-22 avril 1517, « on appréhenda ce mois-ci un certain nombre d'employés à l'administration des émirs, et ils furent astreints à établir les comptes de l'impôt foncier des officiers tués sur le champ de bataille. » (trad. Wiet) *Wa fīhi ṣārū yaqbiḍūna ʿalā ǧamāʿa min mubāširī al-umarā' wa-yaqūlūna lahum ḥāsibū ʿalā ḫarāǧ al-umarā' allāḏīna qutilū fī al-maʿraka*. La même mesure fut appliquée sans plus de ménagement à l'encontre des agents des 54 émirs exécutés le 29 mars alors que le sultan leur avait promis le pardon, *ibid.*, 171/165.

[13] Sur la *rizqa ǧayšiyya*, catégorie de concession foncière enregistrée au *dīwān al-ǧayš*, Nicolas Michel, « Les *rizaq iḥbāsiyya*, terres agricoles en mainmorte dans l'Égypte mamelouke et ottomane. Étude sur les *Dafātir al-aḥbās* ottomans », *Annales islamologiques*, 30, 1996, p. 116-119. Ces *rizqa*-s, accordées aux personnes que le pouvoir souhaitait distinguer, pouvaient être viagères ou héréditaires, et même, à la fin de l'époque circassienne, cessibles. Sur l'abolition progressive des *rizqa*-s *ǧayšiyya* après la conquête ottomane, *ibid.*, p. 121.

se fier aux déclarations recueillies sur place, avaient-ils fermé les yeux sur le statut des terres auxquelles prétendaient ces Mamelouks. En l'absence de documentation solide nous pouvons difficilement aller au-delà de ces conjonctures.

Ibn Iyās se répand plus volontiers sur le sort des *iqṭāʿ*-s des *awlād al-nās*, les descendants des Mamelouks[14]. Certains d'entre eux jouissaient d'*iqṭāʿ*-s, non pas à titre héréditaire (ce type de dévolution était exceptionnel) mais pour leur service dans le régiment de la *ḥalqa* ou dans l'administration. Dès l'hiver 1517 leurs titres à ces bénéfices semblent enveloppés dans le même déni de droit que ceux des Mamelouks. Les *awlād al-nās*, épargnés par la condamnation collective qui pèse alors sur les Mamelouks, pensaient pouvoir arguer de leurs titres, les *manšūr*-s, pour préserver leurs droits : or, dès la fin février, « se répandit le bruit que Selim Shâh avait gelé les titres entre les mains des *awlād al-nās*, ce qui fut cause des plus grands malheurs »[15] ; mesure qui fut en effet appliquée durant la collecte du *ḫarāǧ*. Leurs *iqṭāʿ*-s n'étaient pas supprimés pour autant : on les arpenta à l'occasion de la campagne fiscale suivante, au printemps 1518 ; un peu plus tôt on avait délivré des titres de maintenue (*ifrāǧ*) qui avaient permis aux *awlād al-nās* de recouvrer leurs revenus[16]. Cependant, repassant plus tard en revue, en février 1519, les vilénies de ces fonctionnaires, Ibn Iyās affirme qu'en 1517 « ils abolirent les dotations territoriales [*i.e.* les *iqṭāʿ*-s] certifiées par diplômes et les firent

[14] La place des *awlād al-nās* dans l'appareil d'État et dans la société mamelouke a fait l'objet de nombreuses études. Voir surtout Ulrich HAARMANN, « The Sons of Mamluks as Fief-Holders in Late Medieval Egypt », *in* Tarif KHALIDI ed., *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, Beirut, The American University of Beirut, 1984, p. 141-168, et *id.*, « Joseph's Law — The Careers and Activities of Mamluk Descendants before the Ottoman Conquest of Egypt », *in* Thomas PHILIPP et Ulrich HAARMANN, *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, Cambridge U.P. (« Cambridge Studies in Islamic Civilization »), 1998, p. 55-84. Sur le rôle militaire des *awlād al-nās*, David AYALON, « Studies on the Structure of the Mamluk Army », *BSOAS*, 15, 1953, II, p. 448-458.

[15] IBN IYĀS, 162/155 : *wa-ušīʿa anna al-sulṭān Salīm Šāh awqafa amr al-manāšīr allātī bi-yad awlād al-nās bi-sabab aqāṭīʿihim, fa-ḥaṣala lahum ġāyat al-nakad bi-sabab ḏālika*. Même formule *ibid.*, 194/188, en ǧumādā II 923 / juillet 1517 ; ou encore *ibid.*, 223/212 : ce passage met en scène, en ḏū-l-qaʿda 923 / 15 novembre-14 décembre 1517, les détestables fonctionnaires qui se félicitent entre eux : « l'an dernier, nous avons gelé les *iqṭāʿ*-s des *awlād al-nās* qui sont attestés par des titres, et avons perçu leur impôt » *naḥnu fī al-ʿām al-māḍī awqafnā iqṭāʿāt awlād al-nās allātī bi-l-manāšīr wa-aḫaḏnā ḫarāǧahum*.

[16] Arpentage : *ibid.*, 263-252, 4 raǧab 924 / 12 juillet 1528 ; délivrance d'*ifrāǧ*, 254/244, ǧumādā I 924 / 11 mai-9 juin 1518. L'*ifrāǧ*, litt. « libération », désigne clairement dans ce texte la mesure qui lève le gel (rendu par le verbe *awqafa*, cf note précédente) des titres, en l'occurrence les *murabbaʿ*-s pour les *rizqa*-s *ǧayšiyya* et les *manšūr*-s pour les *iqṭāʿ*-s.

entrer dans le domaine du sultan »[17]. Cette mesure radicale, non mentionnée jusque-là, est en contradiction avec ce qui précède : traduit-elle plutôt une décision définitive postérieure au printemps 1518 ? Le paragraphe dans lequel s'insère cette phrase dénonce la tyrannie des administrateurs, qui imposaient leur volonté à Ḫāyrbak (« il était entre leurs mains comme une véritable toupie ») et il se peut en effet que dans ce style de gouvernement, aux allures souvent arbitraires, la confiscation finale des *iqṭāʿ*-s des *awlād al-nās* ait pris la forme de faits accomplis. Ibn Iyās en tout cas n'évoquera plus le sujet.

Seuls quelques membres de la haute administration civile et religieuse semblent à sa lecture avoir conservé leurs *iqṭāʿ*-s. Il est question en octobre 1519 puis en septembre 1520 de ceux du calife al-Mutawakkil ; en avril 1522, l'*iqṭāʿ* d'Aḥmad Ibn al-Ǧīʿān est confisqué avec toutes ses possessions[18]. Peut-être est-ce à ces privilégiés que, selon le règlement de 1550 qu'a publié Stanford Shaw, Selim aurait, dans les mois qui suivirent la conquête, accordé des décrets de maintenue (*ifrac hukmu*) pour leurs *timar* (*i.e. iqṭāʿ*) et leurs *rizqa*-s *ǧayšiyya*[19]. D'autres *iqṭāʿ*-s encore, comme nous le verrons, survécurent au-delà des premières années de la domination ottomane. Leur survie confirme les impressions laissées par Ibn Iyās : l'institution de l'*iqṭāʿ* s'écroula par pans successifs, selon le destin des groupes sociaux liés à l'ancien régime, et par une politique de faits accomplis, voire d'expédients passés en règle, plutôt que par des décisions brutales qui auraient heurté de front des catégories qu'à partir de l'été 1517 on cherchait au contraire à ménager.

[17] *Ibid.*, 292/280, trad. Wiet : *ṯumma innahum abṭalū al-iqṭāʿāt allātī bi-l-manāšīr wa-adḫalūhā fī dīwān al-sulṭān. Abṭala* est le verbe utilisé en droit musulman pour invalider un titre, le déclarer nul.

[18] Al-Mutawakkil : *ibid.*, 317/305, 352/341 ; Ibn al-Ǧīʿān : *ibid.*, 448/431.

[19] Stanford J. Shaw, « The Land Law of Ottoman Egypt (960/1553) : A Contribution to the Study of Landholding in the Early Years of Ottoman Rule in Egypt », *Der Islam*, 38, 1963, art. VI, transcription p. 121, trad. p. 130.

[20] Ces questions ont été explorées à plusieurs reprises, notamment par Stanford J. Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt 1517-1798*, Princeton, N.J., Princeton U.P. (« Princeton Oriental Studies » 19), 1962, p. 29-30, D. Ayalon, « The End of the Mamlūk Sultanate (Why did the Ottomans spare the mamlūks of Egypt and wipe out the Mamlūks of Syria ?) », *Studia Islamica*, 65, 1987, p. 133, et B. Lellouch, *op. cit.*, 2006, p. 70-71. L'argument de Stanford Shaw selon lequel, dès l'époque de Bayezid II, le remplacement de la cavalerie par des corps d'infanterie aurait rendu le *timar* obsolète, est en contradiction avec le maintien et l'extension de cette institution dans la plupart des provinces conquises au cours de la première moitié du XVIe siècle.

LA SUPPRESSION DE L'*IQṬĀʿ* : RAISONS PROFONDES

En l'absence d'indication explicite dans les sources narratives, les causes de la suppression de l'*iqṭāʿ* en Égypte doivent être interprétées à partir de données plus larges[20]. Une explication avancée à plusieurs reprises est que le pays a été transformé par les Ottomans en province tributaire, or sa fiscalité n'aurait pu dégager d'excédent à verser à Istanbul si l'*iqṭāʿ* avait été maintenu ou si le *timar* lui avait été substitué. La chronologie des événements rend cette hypothèse intenable. Les finances de l'État mamelouk n'étaient nullement excédentaires, et on ne voit pas comment les conquérants auraient pu se persuader a priori que l'Égypte dégagerait un surplus. À partir de 1525 les gouverneurs d'Égypte se mirent à verser régulièrement au Trésor impérial, sur une base annuelle, une somme très élevée, l'*irsaliye-i hazine*. Ḫāyrbak avait déjà habitué la Porte à des envois, dont nous ignorons la régularité ; le premier d'entre eux est évoqué par Ibn Iyās au 1er juillet 1518, alors que deux années fiscales s'étaient déjà écoulées depuis la conquête, et que les confiscations d'*iqṭāʿ*-s avaient frappé sans doute la plus grande part des Mamelouks[21]. Il paraît très improbable qu'après moins d'une année de gouvernement, au milieu de circonstances politiques difficiles et d'une conjoncture agricole, et donc fiscale, déplorable (les crues de 1517 et 1518 furent mauvaises), Ḫāyrbak soit parvenu à dégager le moindre excédent financier : tout indique au contraire que, comme les derniers sultans mamelouks, sa trésorerie survivait à coup d'expédients ; ses envois d'or à Istanbul étaient une priorité politique qui obérait plus encore ses finances. Si de telles contraintes expliquent bien la marche cahotique suivie en matière de confiscations, elles ne permettent pas d'imaginer des décisions d'ensemble.

On gagnera à chercher les causes de ce bouleversement majeur dans la structure et le sens mêmes des institutions de l'*iqṭāʿ* et du *timar* ; dans la situation telle qu'elle se présentait aux conquérants, et leur manière de l'interpréter. Quoiqu'ils sentissent les termes *timar* et *iqṭāʿ* comme syno-

[21] IBN IYĀS, 260-261/249-250. Sur le tribut au temps de Ḫāyrbak, je suis les conclusions de B. LELLOUCH, *op. cit.*, 2006, p. 44 n. 202. Sur l'*irsaliye-i hazine*, S.J. SHAW, *op. cit.*, 1962, p. 283-285 ; Seyyid Muhammed ES-SEYYID MAHMUD, *XVI. Asırda Mısır Eyâleti*, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi (« Marmara Üniversitesi Yayınları » 483 — « Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları » 17), 1990, p. 115-124 ; traduction arabe, *Miṣr fī al-ʿaṣr al-ʿuṯmānī fī al-qarn 16. Dirāsa waṯā'iqiyya fī al-nuẓum al-idāriyya wa-l-ʿaskariyya wa-l-māliyya wa-l-qaḍā'iyya*, Le Caire, Madbūlī (« Ṣafaḥāt min tārīḫ Miṣr » 38), 1418/1997, p. 195-209.

nymes, ces deux régimes fiscaux présentaient entre eux des différences nettes. Aussi faut-il décomposer la question initiale en au moins deux interrogations : pourquoi les Ottomans n'ont-ils pas conservé en Égypte le régime de l'*iqṭāʿ* ? Pourquoi ne l'ont-ils pas remplacé par le *timar* ?

L'*iqṭāʿ* de la fin de l'époque circassienne était l'héritier de la réorganisation du début de l'époque bahride, qui avait culminé avec le cadastre effectué en Égypte en 1315 (*al-rawk al-nāṣirī*)[22]. L'ensemble des revenus des terres arables d'Égypte, à l'exception des *milk*-s, des *waqf*-s et des *rizqa*-s, étaient perçus globalement par village et partagés sur cette base (un village ou une part de village) entre le sultan — en fait les Divans, caisses de l'administration centrale — et les militaires. Les bénéficiaires d'*iqṭāʿ*-s devaient le service militaire : c'étaient les émirs, les Mamelouks sultaniens, et les cavaliers libres regroupés dans le corps de la *ḥalqa*[23]. En outre, quelques grands personnages civils, comme le calife ou des parents du sultan, se voyaient aussi octroyer des *iqṭāʿ*-s ; de même les chefs bédouins, dont nous reparlerons. Les allocations d'*iqṭāʿ* étaient effectuées et enregistrées au bureau de l'armée, le *dīwān al-ǧayš*, qui jouait ainsi un rôle central dans le fonctionnement ou les dysfonctionnements de l'appareil militaire[24]. La majorité des *iqṭāʿ*-s allaient aux émirs. Leur taille, calculée sur la base du revenu fiscal théorique (*ʿibra*) du village, était proportionnée au rang de l'émir, mais aussi à la faveur dont il jouissait[25]. Les trois rangs dans la hiérarchie militaire étaient appelés « émirs de dix », « émirs de quarante » et « émirs de cent », chiffres cor-

[22] Sur l'histoire générale de l'*iqṭāʿ* au Proche-Orient, l'article de Claude CAHEN, « Iḳṭāʿ », *EI*², III, p. 1115a-1118a, reste fondamental ; voir aussi *id.*, « L'évolution de l'iqtaʿ du IXᵉ au XIIIᵉ siècle. Contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales », *Annales ESC*, 13, 1, 1953, p. 25-52 ; SATO Tsugitaka, *State and Rural Society in Medieval Islam. Sultans, Muqtaʿs and Fallahun*, Leiden, New York, Köln, Brill (« Islamic History and Civilization, Studies and Texts » 17), 1997, chap. 1 et 2 p. 1-41. Sur l'*iqṭāʿ* en Égypte, H. RABIE, *The Financial System of Egypt A.H. 564-741 / A.D. 1169-1341*, London, Oxford U.P., 1972, p. 26-29 (avant Saladin), 32-56 (Ayyoubides et Bahrides), et SATO T., *op. cit.*, chap. 3 et 4, p. 42-104. Pour la période 1341-1382, mise au point récente de Jo VAN STEENBERGEN, *Order out of Chaos. Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture, 1341-1382*, Leiden, Boston, Brill (« The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures 400-1500 », 65), 2006, p. 45-49.

[23] Sur l'armée régulière mamelouke, article essentiel de David AYALON, « Studies on the Structure of the Mamluk Army », *BSOAS*, 15, 1953, p. 203-228, 448-476 ; 16, 1954, p. 57-90.

[24] Sur le *dīwān al-ǧayš* à l'époque bahride, H. RABIE, *op. cit.*, p. 38-41 ; à l'époque circassienne, B. MARTEL-THOUMIAN, *op. cit.*, p. 47-49.

[25] Voir pour la période 1341-1382 les observations de J. VAN STEENBERGEN, *op. cit.*, p. 47-48.

respondant à l'effectif de cavaliers mamelouks qu'ils étaient supposés pouvoir équiper et commander ; mais on pouvait exiger d'eux des troupes supérieures en nombre. Dans le fait, au début de l'époque circassienne c'était l'administration propre à l'émir (*dīwān al-amīr*) qui s'occupait à la fois du contingent des soldats que celui-ci devait aligner, et de la perception des impôts de son *iqṭāʿ*[26]. Les émirs scindaient à leur tour leur *iqṭāʿ* entre une sorte de réserve (*ẖāṣṣ*) et des *iqṭāʿ*-s qu'ils distribuaient aux Mamelouks attachés à leur service[27].

Ainsi le régime de l'*iqṭāʿ* (on inclura dans ce terme l'*iqṭāʿ* proprement dit et les villages dépendants du sultan) était-il exactement articulé à la structure de la société militaire et du pouvoir mamelouk, auxquels il fournissait leur principal revenu régulier. La destruction du régime politico-militaire mamelouk par les Ottomans entraînait fatalement celle de l'*iqṭāʿ*. Comme nous l'avons vu plus haut, les étapes successives de la conquête du sultanat mamelouk ont été jalonnées de massacres à grande échelle de Mamelouks et de leurs émirs. Il n'était évidemment pas question de remplacer ces derniers. Jusqu'à la nomination de H̬āyrbak, le 31 août 1517, l'armée mamelouke n'a pas d'existence aux yeux des conquérants ; c'est alors seulement qu'une amnistie complète est proclamée et qu'une partie des Mamelouks sont intégrés comme contingent distinct dans l'armée de la nouvelle province[28]. Il est possible que certains, durant la phase de clandestinité, aient réussi à conserver le contrôle de leurs villages en *iqṭāʿ* ; possible aussi qu'ils y aient été confirmés ensuite. Mais ces fiefs ne pouvaient être que résiduels, à moins d'être intégrés dans une réorganisation générale sous le régime du *timar*. C'est ce que les Ottomans pratiquaient dans le même temps ailleurs : dans les principautés anatoliennes qui venaient d'être conquises par Selim, certaines familles princières ont vu leurs *iqṭāʿ*-s confirmés[29]. Il s'agissait d'une pratique ciblée, destinée à assimiler l'aristocratie locale dans l'ap-

[26] Cf. citation d'al-Qalqašandī dans SATO T., *op. cit.*, p. 87, et développement sur les *dīwān al-amīr*, *ibid.*, p. 87-90 ; sur la disparition de l'administration centrale dans les villages en *iqṭāʿ*, consécutive au cadastre de 1315, *ibid.*, p. 156-157.

[27] D. AYALON, *art. cit.*, 1953, p. 459-461 ; H. RABIE, *op. cit.*, p. 37-38.

[28] Sur ces événements, B. LELLOUCH, *op. cit.,* 2006, p. 39-40.

[29] L'exemple le plus remarquable est celui de l'*iqṭāʿ* étendu accordé par les Mamelouks, dans la région d'Alep, à ʿAlā' al-dawla, le prince dulqadride (m. 1515), et réattribué par les Ottomans à son neveu et compétiteur ʿAlī b. Šāhsuwār (m. 1522) : il est analysé par Margaret L. VENZKE, « The Case of a Dulgadir-Mamluk *Iqṭāʿ* : A Re-Assessment of the Dulgadir Principalty and its Position within the Ottoman-Mamluk Rivalry », *JESHO*, 43, 3, 2000, p. 399-474.

pareil politico-militaire, et qui avait déjà été expérimentée dans les Balkans[30]. C'est pourtant ce qui ne se produisit pas en Égypte.

Au moment de la conquête du sultanat mamelouk le régime du *timar* est entré depuis quelques décennies dans sa phase classique[31]. Au moins depuis les années 1480 les *kanunname*, règlements provinciaux, détaillent le régime de la terre, les obligations du bénéficiaire, le *sipahi*, et des tenanciers, les *reaya* (pl. de *ra'iyet*) ou *çiftçi* ; ils font référence à des règlements modèles, comme celui de Hüdavendigar (1487). La compilation d'un code de lois sultaniens (*kanun-i osmani*), opérée en 1501 au plus tard, reprend et systématise les stipulations que l'on retrouve dans les règlements provinciaux[32]. Cette conscience affirmée d'un régime commun n'excluait pas des aménagements locaux. Comme l'*iqṭā'* mamelouk, le *timar* était destiné avant tout à financer par une assignation de revenus fiscaux la cavalerie montée des *sipahi*[33]. À la différence de celui-ci, il n'était pas hiérarchisé : rien qui ressemble à l'émirat mamelouk ; seul le sultan pouvait conférer un diplôme de *timar*. Les gouverneurs de province (*beylerbeyi*) et de district (*mirliva*, *sancakbeyi*), les lieutenants ainsi que les hauts fonctionnaires centraux et provinciaux, recevaient des *has* ou des *zeamet*, ainsi nommés selon le volume du revenu attendu, et qui, à l'appellation près, présentaient toutes les caractéristiques du *timar*. Un récapitulatif de 1527-1528 comptabilise dans l'Empire entier 37 521 bénéficiaires de *timar* (timariotes). Parmi ceux-ci, 9 653 étaient affectés à des forteresses et garnisons ; le reste des timariotes, soit le plus grand nombre, vivaient sur leur terre tant qu'ils n'étaient pas convoqués en campagne. Le *sipahi* s'équipait à ses frais et devait amener avec lui un ou plusieurs cavaliers, les *cebelü*, selon le montant de son *timar*. La taille réduite des *timar* de simples *sipahi* supposait que l'administration élabore et tienne plus ou moins à jour des registres précis des revenus fiscaux (*tahrir defterleri*) qui descendent jusqu'au niveau du foyer réel (*hane*). Les recensements résultants sont des documents démographiques et économiques célèbres. Le sultanat mamelouk n'a connu rien de tel : les res-

[30] Halil İNALCIK, « Tīmār », *EI*², X, p. 541a.

[31] Sur le *timar*, exposé synthétique de H. İNALCIK, « Tīmār », *EI*², X, p. 538b-542b ; ouvrage fondamental de Nicoara BELDICEANU, *Le timar dans l'État ottoman (début XIVᵉ-début XVIᵉ siècle)*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1980.

[32] H. İNALCIK, « Ḳānūnnāme », *EI*², IV, p. 586a, 587b ; *id.*, « Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law », *Archivum Ottomanicum*, 1, 1969, p. 112, 117-126 ; sur le contenu du *kanun-i osmani* relatif aux *sipahi* et aux *reaya*, *ibid.*, p. 128-132.

[33] Comparaison entre *iqṭā'* mamelouk et *timar* ottoman par M. VENZKE, *art. cit.*, p. 454-456.

sources fiscales avaient été évaluées une fois à l'échelle du village, lors du *rawk al-nāṣirī*, mené en Égypte en 1315, et la taille des *iqṭāʿ*-s était calculée en fonction d'un montant théorique appelé la *ʿibra*.

L'armée stationnée en Égypte après la conquête reposait, comme auparavant, sur la cavalerie : le *kanunname-i Mısır* décrit six régiments, dont deux d'infanterie (les Müstahfızan, c'est-à-dire les Janissaires, et les Azeban) et cinq de cavalerie, dont les Çerakise (« Circassiens »), régiment dans lequel avaient été incorporés les anciens Mamelouks[34]. Toutes étaient soldées. Une cavalerie comparable à celle du reste de l'Empire, constituée de *sipahi* vivant une grande partie de l'année sur leurs terres, autrement dit sur leurs *timar*, aurait-elle présenté un intérêt en Égypte ? Cela est douteux, pour plusieurs raisons. Contrairement à la Syrie du nord, frontalière de l'ennemi safavide, l'Égypte était éloignée de toute menace d'invasion, et c'était même la seule province ottomane à se trouver assurément dans ce cas. L'armée qui y était stationnée n'avait qu'une fonction de maintien de l'ordre ; encore, contrairement à l'Anatolie, n'avait-elle rien à craindre de la population paysanne ; seuls les Bédouins représentaient une menace, qui ne pouvait être que ponctuelle puisqu'il leur fallait eux aussi vivre sur le pays. L'armée devait être assez forte pour les tenir en respect, assez faible cependant pour dissuader un compétiteur à la dynastie ottomane d'imiter Ahmed paşa (1523-1524). Moins nombreuse que celle des Mamelouks, elle pouvait donc aisément être soldée sur les ressources du pays. Il était politique de la scinder en régiments rivaux, qui se surveillaient mutuellement, et de les concentrer au Caire.

Surtout, l'Égypte n'était pas le pays idéal pour les chevaux : ni les champs, cultivés sans jachère, ni la végétation exubérante des zones incultes mais submergées par la crue n'étaient faits pour eux. À l'époque mamelouke, la cavalerie recevait des rations hebdomadaires de fourrage (*ʿalīq*) consistant principalement en orge. Les chevaux ne quittaient l'écurie que durant la saison herbeuse, pour gagner les prairies artificielles qui étaient assignées aux Mamelouks pour une durée de trois mois et se trouvaient dans la province de la Ǧīziyya, en face du Caire[35]. On manque

[34] Sur l'armée d'Égypte au XVIe siècle, Michael Winter, *Egyptian Society under Ottoman Rule 1517-1798*, London, New York, Routledge, 1992, p. 37-43 ; es-Seyyid Mahmud, *op. cit.*, 1990, chap. III, p. 173-225.

[35] David Ayalon, « The System of Payment in Mamluk Military Society », *JESHO*, 1, 1958, p. 261-262, 268-270 et note 4 p. 270 sur les *iṭlāq*-s de la province de Ǧīza. Le terme dérive peut-être du turc *oṭlaḳ*.

de documentation pour préciser comment était nourrie la cavalerie au XVI[e] siècle ; il est vraisemblable que dans ses grandes lignes l'organisation antérieure a été respectée. L'incompatibilité entre l'écologie de la vallée du Nil et le mode de vie des *sipahi* paraît être la raison essentielle pour laquelle les conquérants n'y ont pas introduit le *timar*. Plusieurs des provinces qu'ils organisèrent dans la suite selon le même principe présentaient les mêmes caractéristiques d'agriculture entièrement irriguée (Bagdad, Basra) ou d'oasis (Lahsa)[36].

Cette interprétation peut susciter une objection : on trouvait dans d'autres régions de l'Empire des *timar* de fantassins, attachés à des garnisons ; pourquoi pas en Égypte ? La Crimée offre à cet égard un cas intéressant. Le sud de la péninsule fut érigé après sa conquête (1475) en *sancak* de Kefe. Deux registres de 1487-1489 et 1496/1497-1503 attestent que l'on y distribua des *timar*, de taille modeste, à des soldats et officiers garnisaires ; ces *timar* furent ensuite reversés dans le *has* du prince impérial Mehmed, gouverneur de Kefe, et le *sancak* ne connut plus jamais de *timar*[37]. Outre l'écrasante différence d'échelle entre la Crimée et l'Égypte, nous devons considérer que les garnisaires en Égypte n'étaient pas installés à demeure : ils relevaient de leur régiment et étaient envoyés par roulement assurer le service des forteresses, sur les côtes, la route du Pèlerinage, ou la haute vallée du Nil. Il eût semblé étrange d'accorder des *timar* aux seuls régiments de fantassins (Müstahfızan et Azeban) et non aux cavaliers. Sans doute est-ce pour la même raison que dans les décennies suivantes le *timar* ne fut introduit ni au Yémen, ni dans la province du Habeş : les abondantes ressources agricoles de la première région s'y prêtaient pourtant ; mais les troupes nombreuses qui y étaient entretenues, de même que celles du Habeş, dépendaient étroitement de l'armée d'Égypte. La décision centrale de ne pas introduire de *timar* pour les cavaliers d'Égypte faisait bel et bien système.

[36] J'emprunte cette idée à B. Lellouch, *op. cit.*, 2006, p. 70-71. Il fait remarquer que le *timar* fut introduit dans le nord de l'Iraq, d'agriculture pluviale, mais non dans les provinces de Bagdad et de Basra, d'agriculture irriguée.

[37] Irène Beldiceanu-Steinherr, Mihnea Berindei, Gilles Veinstein, « La Crimée ottomane et l'institution du "timār" », *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 39, 1979. Je remercie Gilles Veinstein, qui a attiré mon attention sur le cas de la Crimée.

PERSISTANCE DE L'*IQṬĀʿ*

Le silence du *kanunname* de 1525 sur l'*iqṭāʿ* ne doit pas nous conduire à penser que les autorités étaient à cette date persuadées de sa disparition : des traces ténues dans la documentation subsistante indiquent le contraire. Dans un des registres constitués à partir de 1550, dont je parlerai plus loin, la notice relative à la moitié du village d'al-Matwā (al-Daqahliyya) constituée en *iqṭāʿ*, se réfère à un « registre des *iqṭāʿ*-s » (*daftar al-iqṭāʿāt*) sur lequel nous ne savons rien d'autre[38] ; il indique du moins qu'à une date inconnue l'administration centrale constitua un registre particulier pour les *iqṭāʿ*-s, le conserva et s'y référait parfois. En avril 1523, selon Diyarbekri qui démarque ici Ibn Iyās, le gouverneur d'Égypte, Mustafa paşa, successeur de Ḫāyrbak, ordonna à la famille des administrateurs civils, les Awlād al-Ǧīʿān, « de rédiger de manière raisonnée des registres et d'y consigner séparément tout *waqf*, tout *milk* et tout *timar* ; ils s'exécutèrent comme il l'avait commandé[39]. » C'est la première mention d'une campagne systématique d'enregistrement des *iqṭāʿ*-s, traduits ici par *timar*, sans doute à partir des registres subsistants de l'ancien régime mamelouk. Retenons que les *iqṭāʿ*-s, dont jusque-là le sort avait été lié à celui des autres bénéfices ordinaires de la classe militaire et des *awlād al-nās*, à savoir les *rizqa*-s *ǧayšiyya* et *iḥbāsiyya*, sont pour la première fois placés sur le même plan que les *milk* et *waqf*, en prenant en compte leur statut de terre privilégiée, statut d'exception au regard du régime désormais commun des terres qui doivent verser l'impôt foncier au Trésor. Leur traitement politique aurait laissé place à un traitement juridique et fiscal. Il est possible que ce soit pour cette raison d'amalgame avec le *milk* et le *waqf* que le *kanunname* n'évoque nulle part l'*iqṭāʿ*. Nous rencontrerons bientôt d'autres indices qui confirment cette hypothèse.

[38] RI 4648, fragments concernant la Daqahliyya, f. 107 r°. La même notice porte qu'on apporta ensuite le *daftar al-maqbūḍāt ʿalā yad Muḥammad bak ʿan al-umarāʾ al-Ǧarākisa* « registre des [sommes] perçues de la main de Mehmed bey, des émirs circassiens », où l'on trouva des informations se rapportant aux années 958 à 963 / 1551-1556.

[39] DIYARBEKRI, *Tercüme en-nüzhe es-seniyye fī zikri l-ḫulefā ve-l-mülūki l-miṣriyye*, British Library, Add. 7846, f. 288 v° : *ol günde* [26 ǧumādā I 929 / 12 avril 1523] *evlad-i Ci'ân'a [Mustafa Paşa] emr étdi ki defterleri her vechile oñat vechile tahrir édüb ne kadar vakf ve ne kadar milk ve ne kadar timar var her birin başga defter édüb beyan kilin déyü ve dédüği gibi édüb éyü tahrir étdiler*. Je remercie Benjamin Lellouch qui m'a signalé ce passage.

Ce n'est pas dans les textes normatifs, mais dans les registres fonciers des premières décennies du nouveau régime, que nous trouvons les traces positives de la persistance de l'*iqṭāʿ*; et avant tout dans les recensions conservées du cadastre (le *tarbīʿ*) qui fut entrepris en 1525 dans le Haut Ṣaʿīd, en 1528 dans le reste de la vallée et le Delta, puis fut redoublé l'année suivante dans certaines provinces[40]. Les données cadastrales nous sont parvenues en fragments : dans un registre original, dans trois registres de copies postérieures (appelés tous les quatre *dafātir al-tarbīʿ*, désormais DT), et surtout dans les séries qui furent constituées à partir de 1550. À cette date l'administration du Caire opéra une sorte de mise à plat des revenus fiscaux de toutes les terres arables d'Égypte, en entreprenant la rédaction d'au moins trois séries de registres, où les données cadastrales recueillies durant le *tarbīʿ* de 1528 étaient confrontées de manière remarquablement claire avec celles consignées dans les registres « du temps des Circassiens » c'est-à-dire d'époque mamelouke. Deux de ces séries, appelées alors *dafātir al-aḥbās* (aujourd'hui *al-rizaq iḥbāsī*, désormais RI) et *al-ǧarīda* (aujourd'hui *al-rizaq ǧayšī*, désormais RǦ) rassemblaient les informations par province et, à l'intérieur de celle-ci, par village. L'examen de leurs données montre de manière presque systématique que les terres qui étaient avant 1517 soit en *iqṭāʿ*, soit en *ḫāṣṣ* des Divans, ont été enregistrées en 1528 sous le statut d'*arāḍī dīwāniyya*, c'est-à-dire, pour employer le terme ottoman de rigueur, de terres *miri*, dont l'impôt était versé directement au Trésor d'Égypte. Mais il subsista des exceptions.

La lecture cursive des registres survivants permet de repérer des *iqṭāʿ*-s, et de saisir la répartition géographique de ces survivances. On n'en trouve aucun dans le Fayyūm ni la Bahnasāwiyya, dont les données cadastrales nous sont parvenues en entier ; ni dans celle d'al-Ašmūnayn, où elles ne sont conservées que partiellement[41]. En somme les *iqṭāʿ*-s ont radicalement disparu de la Moyenne Égypte. Le registre de la petite province de la Ǧazīrat Banī Naṣr, au centre du Delta, a conservé son index : celui-ci fait figurer sous le nom de chaque village, son statut, par exemple *waqf* ou *sulṭānī*, puis récapitule pour chaque catégorie statutaire le nombre de villages correspondant. Les 48 villages indexés sont ainsi

[40] Sur le *tarbīʿ* de 1525 et 1528, N. Michel, *art. cit.*, 1996, p. 173-175. Tous les registres d'archives exploités ici se trouvent aux Archives nationales du Caire (Dār al-waṯā'iq al-qawmiyya, Būlāq).

[41] Al-Fayyūm : DT 4649, RǦ 4645, fragment dans RI 4640. Al-Bahnasāwiyya : RI 4618, 4624, 4828. Al-Ašmūnayn : RI 4629, 4640, 4631, 4653, RǦ 4625.

ventilés entre 17 *sulṭānī* (c'est-à-dire *miri*), un *awqāf*, 28 mixtes (*muštarak*) combinant des terres *sulṭānī* et *awqāf*, enfin deux mixtes *awqāf* et *iqṭāʿ*[42]. Il subsistait donc des *iqṭāʿ*-s dans deux villages sur les 48 de cette province. On en trouve en plus grand nombre dans les provinces plus éloignées du Caire. Ceux du Haut Ṣaʿīd posent des problèmes de statut et d'enregistrement qui seront examinés plus loin. Pour la Basse Égypte, un registre de copies du *tarbīʿ* de 1528, le DT 4651, a conservé les notices de 57 villages parmi les 211 indexés de la Buḥayra, la province qui couvre le nord-ouest du Delta : trois villages contiennent des *iqṭāʿ*-s. Le RǦ 4638 permet d'élargir l'échantillon, car les 91 villages de la même province qui y figurent englobent ceux du DT 4651 ; neuf d'entre eux comportent des *iqṭāʿ*-s, et un dixième, curieusement, un *timar*. À la marge opposée du Delta, plusieurs fragments de la *ǧarīda* de la Daqahliyya, conservés à présent dans le RI 4648, portent sur 14 villages, dont un en partie en *iqṭāʿ* ; deux autres villages sont de statut incertain. Enfin, les provinces qui dépendaient du « bureau de la Šarqiyya », à savoir la banlieue du Caire (al-Ḍawāḥī), la Qalyūbiyya, la Šarqiyya, la Daqahliyya et les villages groupés autour de Damiette, sont documentés grâce à un long fragment d'un registre original du *tarbīʿ* de 1528 (DT 7547) qui couvre 217 villages, présentés par ordre alphabétique sans distinction de province. Dans 27 d'entre eux on relève des *iqṭāʿ*-s. À deux exceptions près, dont une douteuse[43], ils appartiennent à la Šarqiyya : cela en fait l'ensemble le plus important d'un corpus malencontreusement fragmentaire. La cartographie de ces 25 villages de la Šarqiyya est elle-même instructive : à quatre exceptions près, assez proches de la branche de Damiette[44], ils sont situés dans la partie orientale de la province ; 16 d'entre eux sont

[42] RǦ 4621, index en début de registre. La répartition par statut des superficies dans chaque village de cette province est détaillée dans Nicolas MICHEL, « Les « services communaux » dans les campagnes égyptiennes au début de l'époque ottomane », *in* Mohammad AFIFI *et al.*, *Sociétés rurales ottomanes /Ottoman Rural Societies*, Le Caire, IFAO (« Cahier des Annales islamologiques » 35), 2005, carte 1 p. 29, tableau 1 p. 41-42.

[43] Ces deux exceptions sont Kafr Tiqay (f. 90 v°), dans la Daqahliyya, et Kafr Lūsīḥ (f. 88 r°) que Muḥammad RAMZĪ, *Al-qāmūs al-ǧuġrāfī li-l-bilād al-miṣriyya min ʿahd qudamā' al-Miṣriyyīn ilā sanat 1945*, Le Caire, Al-hay'a al-miṣriyya al-ʿāmma li-l-kitāb, 1993, I, 382, situe d'après un registre de 1079/1668-1669 parmi les villages disparus de la *wilāya* d'al-Manṣūra.

[44] Ce sont les villages de Fīša Banā, Minyat al-Faramāwī, Minyat Abī Ḫālid et Kardīda. Pour localiser les 25 villages j'ai utilisé les cartes de Heinz HALM, *Ägypten nach den mamlukischen Lehensregistern*, II. *Das Delta*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag (« Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients » B/ 38/2), 1982, n° 25, 29, 30, 35 à 37.

éloignés de moins de quinze kilomètres des limites du désert telles qu'on peut les retracer à cette époque. Ce constat souligne encore l'impression de marginalité que dégage l'étude de l'*iqṭāʿ* ottoman.

La localisation périphérique des *iqṭāʿ*-s subsistant en 1528 s'explique aisément sitôt que l'on examine leurs bénéficiaires. Beaucoup sont enregistrés comme « *iqṭāʿ* de X », individu(s) identifié(s) de manière minimale, X fils de Y, sans titulature, avec des *ism*-s arabes, onomastique qui indique qu'ils ne sont ni Mamelouks, ni membres de l'élite civile pour laquelle on attendrait au moins devant l'*ism* une titulature, un *laqab*, ou une *nisba* de *laqab* (du type al-Šihābī Aḥmad) : ainsi « l'*iqṭāʿ* de ʿAṭiyya b. Sulṭān » à Maḥallat Bišr dans la Buḥayra[45]. À moins que le régime mamelouk ait jadis attribué des *iqṭāʿ*-s à des individus sans qualités, nous devons supposer que les bénéficiaires faisaient partie des ʿArab ou ʿUrbān, les Bédouins[46], dont toutes les sources affirment qu'ils reçurent en effet de la part des sultans ayyoubides puis mamelouks de nombreux *iqṭāʿ*-s[47]. L'hypothèse est d'ailleurs corroborée par de fréquentes mentions de Awlād X, ethnique tribal caractéristique, de ʿArab/ʿUrbān X, de *šayḫ al-ʿarab*, ou d'expressions avec le terme de *darak* (surveillance), traditionnellement associé aux Bédouins. C'est ainsi que dans la Ǧazīrat Banī Naṣr, le village d'Iḫšā, 2250 feddans selon le cadastre de 1528, est à cette date partagé entre dix *waqf*-s et un *iqṭāʿ* de 1036 feddans, au nom de l'émir Ḥusām al-dīn b. Baġdād, chef de la famille arabe alors dominante dans la Ġarbiyya, la grande province au centre du Delta à laquelle était de fait rattachée la Ǧazīrat Banī Naṣr[48]. Au village de Nūba dans la

[45] DT 4651, f. 209 r°. Très peu de noms de bénéficiaires s'écartent de la forme X, ou X b. Y avec *ism(*-s) arabe(s). Je relève cependant quelques exceptions. « L'*iqṭāʿ* de Kurtbāy b. Abū al-Layl » dans le village de Murquṣ (al-Buḥayra), DT 4651, f. 211 r°, ne prouve rien, car on sait qu'à la fin de l'époque mamelouke des noms « turcs », c'est-à-dire typiquement mamelouks, comme Baybars, commencent à être adoptés par des Bédouins, cf. David Ayalon, « Names, Titles and 'Nisbas' of the Mamlūks », *Israel Oriental Studies*, 5, 1975, p. 208-209. Par contre « l' *iqṭāʿ* d'al-ǧamālī Yūsuf et de Sanǧar » au village d'al-Ḫaysa et al-Kawm al-aḥmar (al-Daqahliyya), RI 4648, f. 59 v°, fait penser à des militaires, peut-être à un fonctionnaire civil, sans que l'on puisse être sûr de rien ; de même « l' *iqṭāʿ* d'al-zaynī ʿAḏār (?) » à Qamḥā et Ṭība (al-Buḥayra), RǦ 4638, f. 61 v°.

[46] Les termes ʿArab, Aʿrāb et ʿUrbān sont interchangeables dans la documentation. Je les traduis ici indifféremment par « Arabes » et « Bédouins ».

[47] H. Rabie, *op. cit.*, p. 34-35. Pour les *iqṭāʿ*-s bédouins du Haut Ṣaʿīd, Jean-Claude Garcin, *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale : Qūṣ*, Le Caire, IFAO (« Textes arabes et études islamiques » 6), 1976, p. 367-368, 384, 394, 493. Sur la présence arabe dans la Buḥayra et la Šarqiyya, *id.*, « Note sur les rapports entre Bédouins et Fellahs à l'époque mamluke », *Annales islamologiques*, 14, 1978, p. 158-160.

[48] RǦ 4621 (Ǧazīrat Banī Naṣr), f. 14 v°-15 r°.

Šarqiyya, sur les huit *iqṭāʿ*-s recensés, trois sont explicitement attribués à des cheikhs arabes : « Muḥammad et son frère Mūsā, *šuyūḫ* (sic) al-*ʿĀyid* ; Raǧab, « *šayḫ al-ʿarab* », et « le *šayḫ al-ʿarab* Muḥammad b. Badīl » ; un quatrième est aux Awlād Šanīʿa (?) Muḥammad », les quatre derniers à divers individus[49].

Dans les provinces du Delta oriental, les fréquentes mentions de *darak*, parfois explicitées, montrent que ces *iqṭāʿ*-s étaient supposés rémunérer le service, assuré par des tribus ou fractions bédouines, de surveillance des principales routes[50]. C'est à partir du règne de Saladin que les sultans adoptèrent comme politique de confier à des tribus bédouines la protection des caravanes qui devaient emprunter les pistes pour traverser les déserts du Sinaï. La garde d'une route pouvait être tronçonnée en segments, exactement comme cela se pratiquait pour la surveillance des grandes digues du Delta — fonction qui était, elle, assurée par des agents villageois appelés *ḫawlī*-s[51]. Dans la Šarqiyya il est ainsi question du *darak al-sulṭānī al-šāmī*[52], la route impériale de Syrie, aménagée par le sultan Baybars en 1263, appelée aussi *darak al-darb al-šāmī wa-madīnat Bilbays*[53], ce qui inclut dans le service de garde la ville de Bilbays ; du *darak darb al-ḥiǧāz al-šarīf*, la route du Pèlerinage qui traverse le Sinaï en son centre et passe par al-Naḫl et ʿAqaba[54] ; du *darak al-ḥiǧāziyya wa-l-qudsiyya*, route du Pèlerinage et de Jérusalem, dont je ne sais si elle se confond avec la précédente[55]. Dans le village de Minyat Rabīʿa al-

[49] DT 7547, f. 225 v°. Dans cette documentation, le pluriel usuel de *šayḫ* est *mašāyiḫ*.

[50] Sur les routes reliant l'Égypte à la Syrie et à la péninsule arabique au Moyen Âge et sur leur surveillance, Jean-Michel Mouton, *Le Sinaï médiéval. Un espace stratégique de l'islam*, Paris, PUF (« Islamiques »), 2000, chap. VII, « Les routes du Sinaï », p. 145-164, et carte 7 p. [203]. Sur la surveillance des routes par les Arabes à l'époque mamelouke, David Ayalon, « The Auxiliary Forces of the Mamluk Sultanate », *Der Islam*, 65(1), 1988, p. 23.

[51] Exemples dans le *daftar al-ǧusūr* 1356 (Le Caire, Archives nationales), registre des digues de la Ġarbiyya, daté de 1539, p. 2-3, 7-22 : le *darak* d'un tronçon de digue est en général attribué au village le plus proche.

[52] DT 7547, f. 235 v°, village de Hurbīṭ.

[53] *Ibid.*, f. 143 r°, village de Minyat Abū ʿAlī, situé à une quinzaine de km au nord-ouest de Bilbays.

[54] *Ibid.*, f. 221 r°, village de Našāṣ al-baṣal, auj. Inšāṣ al-baṣal. La route du pèlerinage est décrite par Jacques Jomier, *Le Maḥmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque (XIII*e*-XX*e *siècles)*, Le Caire, IFAO (« Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire » 20), 1953, p. 172-190.

[55] DT 7547, f. 161 r°, village de Manzil Ḥayyān ; f. 68 r°, village de Qahlā (appelé Qalhā ou Qalahā dans les recensions du *rawk al-nāṣirī*). Il est possible que cette route désigne une des pistes débouchant sur la forteresse de Karak, dans la Jordanie actuelle, qui était reliée à Jérusalem par un axe nord-sud.

sawdā, plusieurs *iqṭāʿ*-s sont attribués aux *adillat al-maḥmal al-šarīf*, les guides (*dalīl* pl. *adilla*) de la caravane du Pèlerinage[56]. Dans la Daqahliyya, à l'extrême nord-est du Delta, le village d'al-Ḫaysa et Kawm al-aḥmar comprend un « *iqṭāʿ* de Ḫalīfa b. ʿUmar, des ʿUrbān al-Aǧārisa, pour la surveillance de la route de Qaṭyā » (*ʿan darak darb Qaṭyā*)[57] : Qaṭya, siège de la douane sur la route impériale de Syrie, était pour ainsi dire la porte de l'Égypte. Enfin, à Minyat al-Mukarram, village du nord de la Šarqiyya, le *darak al-birak bi-ǧānib al-baḥr al-māliḥ min al-Ṭīna* « surveillance des lacs proches de la mer salée auprès d'al-Ṭīna / Tinnis », révèle que des Bédouins étaient chargés de la garde des côtes et des parages du lac Manzala[58].

Ces mentions dispersées montrent qu'après la conquête ottomane les *iqṭāʿ*-s avaient été maintenus dans quelques provinces, soit comme récompense de la loyauté des chefs de tribu, soit en rémunération d'un service régulier. La conception de l'*iqṭāʿ* comme fief de service n'était pas morte. De sorte que les *iqṭāʿ*-s pouvaient, par exception, bénéficier même à de simples villageois, les *ḫawlī*-s, agents en charge de la maintenance du réseau hydraulique : à Minyat al-Ḫanāzīr dans la Šarqiyya, l'*iqṭāʿ al-darak* est « au nom des *ḫawlī*-s » ; cinq personnes sont nommées, dont quatre avec le titre de *ḫawlī*, la cinquième est un certain « ʿAlī le *faqīh* »[59]. Aucune source d'époque mamelouke n'évoquait ce genre d'attribution. Il est vrai que la littérature, aussi bien narrative qu'administrative, tenait le plus souvent hors champ la vie rurale.

À ces quelques singularités près, la plupart des *iqṭāʿ*-s repérables peuvent être liés à des Arabes. En Égypte même, les attributions d'*iqṭāʿ*-s à des émirs bédouins étaient de tradition depuis l'époque ayyoubide. Cette politique, d'application fluctuante, présente des rapports entre les Bédouins et le régime mamelouk une image plus constructive que celle, presque uniment négative, qu'en ont laissée les chroniqueurs[60]. Le main-

[56] *Ibid.*, f. 142 v°.

[57] RI 4648, fragment de la Daqahliyya, f. 59 r°.

[58] DT 7547, f. 134 r°. Voir aussi *ibid.*, f. 29 v°, village de Ṭunayǧīr (auj. Ṭuwayḥīr) dans la Šarqiyya, tout entier en *iqṭāʿ darak al-Manzala al-māliḥa* « *iqṭāʿ* de la garde du Manzala salé ». *Ibid.*, f. 38 r°, le village de Ġazālat al-Ḫīs, même province, mais très éloigné du lac, comprend un *iqṭāʿ (…) ʿan darak al-Manzala*, ou plutôt *al-manzila*, garde de station (*manzil* pl. *manāzil*) sur la route, en l'occurrence le *darb al-šāmī* d'après la localisation du village.

[59] *Ibid.*, f. 173 v°.

[60] Sur cette dernière, Carl F. Petry, « Disruptive 'Others' as Depicted in Chronicles of the Late Mamlūk Period », *in* Hugh Kennedy ed., *The Historiography of Islamic Egypt*

tien d'*iqṭāʿ*-s en faveur des Bédouins après 1517 dévoile un aspect subsidiaire de la « politique arabe » conduite par les Ottomans, non seulement en Égypte, mais dans l'ensemble des anciens domaines mamelouks. Margaret Venzke a ainsi montré, à partir des *tahrir defterleri* de la région d'Alep autour des années 1519-1521 et 1524-1527, que si les *iqṭāʿ*-s de Mamelouks avaient été supprimés sans rémission, plusieurs autres, attribués à des ʿUrbān, survécurent (pour disparaître au milieu du XVIe siècle)[61]. En Égypte, tous les *iqṭāʿ*-s bédouins ne furent pas maintenus par les nouveaux maîtres ; loin de là. L'échantillon collecté dans les registres de 1528 et dans ceux des années 1550 indique ou suggère des chiffres en régression sensible par rapport au nombre des *iqṭāʿ*-s bédouins que signalaient les listes d'Ibn al-Ǧīʿān, établies entre 1475 et 1480 : Jean-Claude Garcin les a relevés dans 4 sur 47 villages de la Ǧazīrat Banī Naṣr, 48 sur 229 dans la Buḥayra, jusqu'à 176 sur 382 dans la Šarqiyya[62]. La majeure partie des *iqṭāʿ*-s bédouins ont bel et bien disparu entre le règne de Qāytbāy et le cadastre de 1528. Leur géographie par contre n'a pas varié, qui privilégie les quarts ouest et est de la Basse Égypte. L'effort d'intégration des tribus dans la construction étatique est repris sur de nouvelles bases après la conquête de 1517[63]. Les troubles qui se succèdent de manière accélérée entre 1523 et la mission d'İbrahim paşa en 1525 ont propulsé les Bédouins au premier plan et permis aux Ottomans de trier entre les éléments sûrs et les néfastes, souvent au sein des mêmes lignages[64]. Après la campagne rapidement menée par İbrahim paşa, la politique édictée dans le *kanunname-i Mısır*, qui y consacre un chapitre, est appliquée durant la plus grande partie du XVIe siècle : les plus éminents des cheikhs arabes (*meşayih-i ʿUrban*) reçoivent un statut analogue à celui des Beys — nommés et révoqués par le gouvernement impérial — et des fonctions et responsabilités identiques à celles des gouverneurs de province, les *kaşıf* (ar. *kāšif*, pl. *kuššāf*), dans la sur-

(C. 950-1800), Leiden, Boston, Köln, Brill (« The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400-1453 » 31), 2001, p. 170-180, « The Bedouin Presence ».

[61] M. Venzke, *art. cit.*, p. 460 et n. 142.

[62] J.-Cl. Garcin, *art. cit.*, 1978, p. 156 et n. 1.

[63] La « politique arabe » des Ottomans a été étudiée par Es-Seyyid Mahmud, *op. cit.*, p. 165-172 / trad. arabe, p. 258-266 ; et par Michael Winter, *op. cit.*, p. 90-102. L'un et l'autre auteurs se sont fondés sur Ibn Iyās, Diyarbekri, et les Mühimme defterleri pour la seconde moitié du XVIe siècle. La nature de leur documentation rend la période 1525-1555 très mal connue.

[64] Le rôle des Bédouins dans les événements de 1523-1525 est exposé par M. Winter, *op. cit.*, p. 85-90.

veillance du bon entretien du réseau hydraulique, des cultures et de la perception de l'impôt foncier[65]. Ces clauses officialisaient une situation déjà bien établie dans les dernières décennies du régime mamelouk[66]. On conçoit que dans ces conditions l'administration ait endossé ou au moins fermé les yeux sur un certain nombre des privilèges dont jouissaient ces grandes familles, que les gouverneurs d'Égypte couvraient d'honneur pour mieux les domestiquer ; et parmi ces avantages, le maintien de certains *iqṭāʿ*-s.

IQṬĀʿ-S ARABES DE BASSE ÉGYPTE

À travers les vestiges du cadastre de 1528 nous pouvons percevoir les caractéristiques de ces *iqṭāʿ*-s. Leur taille, variable, est évidemment adaptée au rang social du bénéficiaire. Elle est toujours exprimée en parts (*ḥiṣṣa* pl. *ḥiṣaṣ*) de village. Le village d'Iḫšā dans la Ǧazīrat Banī Naṣr, déjà évoqué, a en 1528 une superficie de 2250 feddans (désormais abrégés en f.), dont 490 ½ f. en *rizqa* ; il est divisé en 22 ½ parts, dont 13 5/24 en *waqf* de Ḥusām al-dīn b. Baġdād, soit, selon un calcul ajouté par une autre main à la notice primitive de RǦ 4621, 1036 ½ f. ; cependant en 1521 un document officiel lui attribue un *iqṭāʿ* de 11 5/24 parts [soit 877 f.], sur lequel le revenu fiscal annuel (*ḫarāj al-sana*) est de 881 *dīnār*-s et 11 *niṣf fiḍḍa*. De taille comparable est l'*iqṭāʿ* du cheikh ʿAǧlān b. Baqar, *šayḫ ʿUrbān Ǧuḏām*, du lignage illustre des Awlād Baqar ; il est situé à Minyat al-Faramāwī (al-Šarqiyya) et occupe 7 14/24 parts du village, divisé en 9 parts, soit une superficie de 696 f. ; son *ḫarāǧ* est de 500 *dīnār*-s[67]. À l'autre extrémité de l'échelle, voici le village de Minyat al-Mukarram dans la Šarqiyya, déjà cité : le cadastre de 1528 le crédite de 200 f. dont 52 en *rizqa*[68] ; les 148 autres feddans, divisés en

[65] Le chapitre consacré aux *meşayih-i ʿUrban* occupe dans le *kanunname*, éd. AKGÜNDÜZ, les § 87 à 102.

[66] J.-Cl. GARCIN, *art. cit.*, 1978, p. 161-162.

[67] DT 7547, f. 177 r°. Superficie totale du village : 871 f., dont 45 f. en *rizqa*.

[68] Le chiffre rond de 200 f., « ainsi que l'atteste le *qānūn* », livre foncier du village (*allāḏī dalla ʿalayhi al-qānūn*) est suspect : il n'y a pas eu d'arpentage depuis longtemps dans ce village fermement tenu en main par les Bédouins Aǧārisa. Notons qu'en 1315 la superficie du village était de 854 f., dont 23 f. en *rizqa* : H. HALM, *op. cit.*, p. 654. La réduction de superficie déclarée peut être due à une contraction des cultures, patente ailleurs, cf Nicolas MICHEL, « Villages désertés, terres en friche et reconstruction rurale en Égypte au début de l'époque ottomane », *Annales islamologiques*, 36, 2002, p. 197-251.

25 *qīrāṭ*-s[69], se partagent entre 23 *iqṭāʿ*-s, dont la taille s'échelonne de ¼ *qīrāṭ* [soit 1,5 f.] à 2 *qīrāṭ*-s [11,8 f.] ; encore beaucoup de ces minuscules *iqṭāʿ*-s sont-ils détenus en indivision, souvent par des frères[70].

La taille de la plupart de ces *iqṭāʿ*-s, telle qu'on peut la calculer à partir du registre DT 7547, va de quelques feddans à quelques dizaines de feddans ; elle se rapproche de celle des *rizqa*-s *iḥbāsiyya*, institution dont d'ailleurs les Bédouins paraissent avoir été presque absolument écartés. Ces ressources fort restreintes ne faisaient pas de leurs bénéficiaires des seigneurs au village, seulement de minces rentiers : nous retrouvons ici, transposée dans le milieu tribal, la dépendance des Mamelouks du rang vis-à-vis de leur émir. Ces Bédouins que nous imaginons plus volontiers vivre sous la tente dans les étendues désertiques du Sinaï, résidaient-ils au village où ils bénéficiaient d'un *iqṭāʿ* souvent modeste ? Le bon sens suggère que, comme le tout venant des *muqṭaʿ*-s mamelouks, ils se rendaient sur place au moins aux époques cruciales de la vie agricole. En outre, la concentration géographique des *iqṭāʿ*-s de la Šarqiyya dans des villages proches du désert et par là-même des routes que les tribus étaient officiellement chargées de garder, signale leur implantation et peut-être la sédentarisation de certains d'entre eux. Pouvons-nous en dire plus ? Les sources d'époque mamelouke sont muettes sur la gestion comme sur la transmission des *iqṭāʿ*-s bédouins. La fréquence des indivisions familiales (X et son frère ; Awlād X) paraît indiquer que ces *iqṭāʿ*-s étaient transmis héréditairement. Leur taille variée résulterait de morcellements successoraux.

Au début de l'époque ottomane l'*iqṭāʿ* conserve son caractère originel de dévolution de l'impôt foncier, le *ḫarāǧ* : nous venons d'en voir deux exemples avec Iḫšā et Minyat al-Faramāwī. C'est le *muqṭaʿ* qui touche le *ḫarāǧ* des terres correspondantes, calculé selon les mêmes principes que sur les terres du Divan ou les *waqf*-s. Cependant, dans deux villages proches l'un de l'autre dans la Šarqiyya, déclarés entièrement en *iqṭāʿ*, la somme imposée est partagée par moitié entre les *iqṭāʿ*-s et le Divan[71] :

[69] Le *qīrāṭ*, « carat », au sens strict la 24e partie d'un tout, pouvait dans la comptabilité fiscale désigner une fraction supérieure ou inférieure à 1/24.

[70] Le village de Ṭunayǧīr (al-Šarqiyya) offre un cas similaire, cf DT 7547, f. 29 v° : 320 f., pas de *rizqa* signalée ; la superficie totale est divisée en 27 *iqṭāʿ*-s allant de ¼ à 3 *qīrāṭ*-s, soit de 3 1/3 f. à 40 f., avec une valeur moyenne de 11,8 f. En 1315 le village déclarait 281 f., dont 13 f. en *rizqa*, cf H. HALM, *op. cit.*, p. 697.

[71] Il s'agit de Ṭunayǧīr, cf note précédente, et de Qaṣīʿa ou Quṣayʿa, DT 7547, f. 64 r°. Sur ce dernier village, aujourd'hui disparu, voir M. RAMZĪ, *op. cit.*, I, p. 350, et H. HALM, *op. cit.*, p. 668 al-Quṣayʿa. Le village a 395 f., dont 263 f. répartis entre six *iqṭāʿ*-s ; la somme imposée (*al-māl al-muqarrar ʿalā al-nāḥiya*) est de 263 *dīnār*-s. Autre cas étrange,

cas exceptionnel, peut-être vestige d'un arrangement antérieur, non documenté.

Le cadastre de 1528 avait été entrepris dans un but descriptif et non pas normatif, et les données compilées au vu des registres fonciers disponibles dans les villages, à savoir le *qānūn* et la *mukallafa* ; ou en interrogeant les agents villageois, le *šāhid* responsable des livres fonciers, les cheikhs, les fellahs. La présence d'*iqṭāʿ*-s a troublé les inspecteurs du cadastre : ils avaient en tête le schéma d'une division des terres entre deux catégories, le Divan et les *waqf*-s. La disposition même des notices de villages dans le seul registre original conservé du *tarbīʿ*, le DT 7547, le prouve : les *iqṭāʿ*-s sont venus se glisser dans la catégorie générale des *waqf*-s[72]. Celle-ci était-elle conçue de manière positive, comme une catégorie de terres concédées à perpétuité ; ou bien négativement, comme un fourre-tout dans lequel seraient enregistrées toutes les terres échappant *de facto* au Divan ? Avoir été consigné dans le *tarbīʿ* ne conférait en tout cas aucun titre. Le destin ultérieur de ces *iqṭāʿ*-s ne peut être reconstitué qu'à travers les registres établis dans les années 1550 (les séries RI et RǦ). Ces registres sont restés en usage jusqu'au commencement du XIXe siècle, et certaines de leurs pages ont été complétées ou chargées d'additions marginales, par lesquelles il est possible de suivre le devenir de ces étranges *iqṭāʿ*-s. Malheureusement nous ne conservons presque rien des volumes relatifs à la Šarqiyya, la province la mieux documentée pour 1528. Le corpus à notre disposition est donc mince. Dans la plupart des cas les notices d'*iqṭāʿ*-s proprement reportées du cadastre de 1528 ne reçoivent aucune addition, jusqu'à leur versement éventuel au *miri*, le plus souvent durant la grande campagne de révision de 1017/1608-1609 qui toucha surtout les *rizqa*-s[73] et paraît avoir emporté tous les *iqṭāʿ*-s encore existants : aucune addition à leur propos ne peut après cette date être relevée dans les registres. C'est le

Qantīr, DT 7547, f. 68 r° : le village, de 223 f., est dit tout entier en *iqṭāʿ* ; mais l'impôt, de 195 *dīnār*-s, est dit partagé entre 166 *dīnār*-s pour le Divan et 10 *dīnār*-s et 20 *niṣf fiḍḍa* pour les *iqṭāʿ*-s, montant inscrit « sous la dictée des fellahs » ; cette répartition est invraisemblable. Noter que les trois villages sont très proches les uns des autres.

[72] Un exemple parmi tant d'autres : f. 76 v°, Kardīda dans la Šarqiyya, d'après la *mukallafa* de la dernière dizaine de šawwāl 934 / 8-17 juillet 1528 : village de 535 f., dont 489 f. en friche (*būr*) et 46 f. seulement en culture ; 217 f. au Divan (dont 18 f. cultivés) et 317 f. dits en *waqf* (dont 27 f. cultivés), répartis entre un *waqf* et six *iqṭāʿ*-s.

[73] Sur cette révision, Muḥammad ʿAfīfī, *Al-awqāf wa-l-ḥayāt al-iqtiṣādiyya fī Miṣr fī al-ʿaṣr al-ʿuṯmānī*, Le Caire, al-Hay'a al-miṣriyya al-ʿāmma li-l-kitāb (« Tārīḫ al-Miṣriyyīn » 44), 1991, p. 52-54 ; N. Michel, *art. cit.*, 1996, p. 125-126.

cas par exemple de l'*iqṭāʿ* des Awlād Salāma, fraction ou lignage des ʿUrbān Zamrān, seul *iqṭāʿ* à Maḥallat Ǧaʿfar dans la Buḥayra, versé au *miri* en 1017 h.[74] Les registres des terres privilégiées se taisent sur les *iqṭāʿ*-s, alors que dans les mêmes pages, les notices initiales de *waqf*-s et de *rizqa*-s se chargeaient d'additions où nous pouvons suivre confirmations, dévolutions et cessions, et ce silence montre de manière éloquente qu'aucun dispositif administratif n'était prévu pour suivre depuis le Caire les transmissions d'*iqṭāʿ*. Aucun document officiel ne paraît avoir été émis en leur faveur. Le statut de ces terres est resté en suspens pendant plusieurs dizaines d'années ; et cela, alors même que les règlements officiels les ignoraient — tel le *kanunname* de 1525 — ou en parlaient au passé, comme le règlement de 1550[75].

Signalons comme double exception surprenante, le *tīmār* (*sic !*) que le gouverneur d'Égypte, Davud paşa, accorde par *marsūm karīm* à l'émir Taġrībirdī (nom éminemment mamelouk) le 17 ḏū-l-ḥiǧǧa 953 / 8 février 1547 sur une part de Maḥallat Murquṣ (al-Buḥayra) : cette part avait été enregistrée comme un *iqṭāʿ* émiral dans « l'ancienne *ǧarīda* », le registre du bureau de l'armée d'époque circassienne, mais ensuite, comme *waqf* d'un émir Muḥammad dans le *tarbīʿ* de 1528, *waqf* qui avait été ultérieurement versé au *miri*[76]. Cette constitution en *timar*, de l'autorité du gouverneur d'Égypte, à partir de terres *miri*, en faveur d'un officier circassien, est un cas unique dans la documentation disponible. Elle va au rebours d'une tendance discernable à travers plusieurs exemples : les bénéficiaires d'*iqṭāʿ*-s, sentant vraisemblablement ce qu'avait d'incertain leur concession, tâchaient de les déclarer comme *milk* ou comme *waqf*, voire d'obtenir des tribunaux des diplômes de constitution en *waqf*[77]. Cette pratique fut dénoncée par le règlement de 1550 qui fixait les procédures de vérification et d'enregistrement des terres privilégiées, matérialisées dans les registres RI et RǦ que nous avons entre les mains ; l'article XII de ce règlement, en particulier, annulait les confirmations accordées par les gouverneurs ottomans précédents en faveur de *waqf*-s

74 RǦ 4638, f. 86 r°.

75 S.J. Shaw, *art. cit.*, 1963.

76 RǦ 4638, f. 106 r°. Ce *timar* est de nouveau versé au *miri* en 1017 h.

77 Rappelons ici qu'à l'époque mamelouke une terre ne pouvait être fondée en *waqf* que si elle avait été préalablement achetée en *milk* auprès du Bayt al-māl, avec l'accord du sultan. Mais les tribunaux, à qui étaient confiés les enregistrements de vente de *milk* et de fondation en *waqf*, n'opéraient pas toujours les vérifications requises, ce qui pouvait conduire à des situations que l'administration considérait comme des usurpations.

qui, à l'examen des registres plus anciens, se révélaient être des *timar* (*i.e*. des *iqṭāʿ*-s)[78].

Quelques-unes de ces manipulations ont laissé leur trace dans les registres ; elles concernent les grands *iqṭāʿ*-s des chefs de lignage arabe, qui, souvent appelés au Caire, étaient plus à même d'obtenir des bureaux civils ou des tribunaux musulmans la confection des titres souhaités. C'est le cas du village d'Iḫšā, le fief pouvons-nous dire des Banū Baġdād, puisque le village est dès cette époque appelé Qaṣr Baġdād[79]. Alors que le cadastre de 1528 en divisait les 22 ½ parts entre l'*iqṭāʿ* de Ḥusām al-dīn b. Baġdād (pour 13 5/24 parts) et dix *waqf*-s (pour 9 7/24 parts), les documents ultérieurement consignés dans le RǦ 4621 dessinent un tableau plus compliqué. Dans le « registre des Circassiens », les scribes des années 1550 ont pêché un *milk* de 1454, un *waqf* de 1458, un autre *waqf* de 1462, une *rizqa ǧayšiyya* de 1503, et un *iqṭāʿ al-ʿUrbān* sans date, qui n'occupe qu'une part et dont le revenu est évalué à 133 *dīnār*-s [*ǧayšī*][80]. C'est seulement après la conquête ottomane que dans le village s'affirme de manière décisive la position des Banū Baġdād. Le premier gouverneur d'Égypte, Ḫāyrbak, confirme par un *marsūm* du 18 ǧumādā I 927 / 26 avril 1521 un *iqṭāʿ* sur 11 5/24 parts en faveur de Ḥusām al-dīn. S'y ajoutent dans la notice des années 1550, 6 1/6 parts en *milk*, de sorte que le total, de 17 9/24 parts, forme « la jouissance (*taṣarruf*) des Awlād ʿUmar » : (a) une part achetée du Bayt al-māl le 8 rabīʿ II 920, (b) deux parts acquises de même le 18 ǧumādā I de la même année / 2 juin et 11 juillet 1514, achats confirmés par un acte des *qāḍī*-s de la Ġarbiyya et de la Minūfiyya à la mi-ǧumādā I 957 / 28 mai-6 juin 1550 ; (c) 1 ¼ part en « *milk* de Muḥammad b. Ḥiǧāzī b. Ḥusām al-dīn b. Baġdād » résultant du transfert (*ittiṣāl*) de trois terres qui avaient été enregistrées en *waqf*, sous divers noms typiquement mamelouks, au cadastre de 1528 : déjà à cette date ils sont signalés en

[78] S.J. Shaw, *art. cit*., 1963, voir aussi art. IV-X et XII, transcription p. 120-122, traduction p. 129-132. L'article IV étudie le cas d'une terre enregistrée comme *timar* dans les registres d'époque mamelouke, comme *milk* ou *waqf* dans ceux d'époque ottomane, sans que ses bénéficiaires puissent exhiber de titre de vente du Bayt al-māl (voir note précédente).

[79] La notice du village d'Iḫšā, RǦ 4621, f. 14 v°, porte en titre *Iḫšā wa-hiya Qaṣr Baġdād*. Celle du village voisin de Minyat Fuṭays, *ibid*., f. 128 v°, est accompagnée d'une description des confins de son terroir : la limite sud va « aux terres de Qaṣr Baġdād », sans plus mentionner le nom ancien d'Iḫšā.

[80] Notons qu'Ibn al-Ǧīʿān, mort en 1480, ne signale pas à Iḫšā d'*iqṭāʿ* bédouin : H. Halm, *op. cit*., p. 349.

jouissance (*taṣarruf*) des Awlād Baġdād ; (d) 1 22/24 part, ancien *waqf* du vizir Yunus paşa[81], enregistré de même en *taṣarruf* des Awlād Baġdād en 1528. Ce lignage bédouin a admirablement profité de la conquête ottomane. La constante et habile loyauté de Ḥusām al-dīn envers les nouveaux maîtres, si l'on en croit les chroniqueurs, a été bien récompensée[82].

Une manipulation similaire peut être constatée au village voisin de Minyat Fuṭays, immédiatement au nord d'Iḫšā. Le village est divisé en sept parts ; un *iqṭāʿ al-ʿUrbān* de 1 ½ part y est signalé dans le « registre des Circassiens », vraisemblablement dans les années 1480. Au cadastre de 1528, un *waqf* de 3 ½ parts est déclaré, composé de deux parts pour Ḥusam al-dīn b. Baġdād et 1 ½ part pour sa cousine et épouse Fāṭima bt al-amīr ʿĪsā. Ce *waqf* est attesté par un acte de vente du Bayt al-māl daté du 18 ǧumādā I 920 / 11 juillet 1514 ; mais aucune constitution régulière en *waqf* ne semble avoir suivi. Les rédacteurs du registre de 1550 constatent que les titres (*tamassukāt*) présentés portent sur 4 parts, mais le *waqf*, selon eux, correspond à 3 ½ parts : à savoir l'*iqṭāʿ* des Arabes (1 ½ part), un autre *iqṭāʿ* (1 part), et une *rizqa ǧayšiyya* de 1499 ; fort embarrassés, ils donnent comme titre à la notice de cette terre « jouissance (*taṣarruf*) des Awlād Bagdād » et la portent au nom des héritiers légaux de Ḥusām al-dīn.

Si la fortune de Ḥusām al-dīn était fraîche, l'implantation locale du lignage pouvait s'enorgueillir d'une certaine ancienneté. Un certain al-ḥāǧǧ Baġdād, l'ancêtre de la famille, avait fondé à Iḫṣā une *zāwiya*, une école (*maktab*) et une fontaine (*sabīl*) ; une *rizqa ǧayšiyya* portant sur une superficie de 84 f. de terres situées au village de Bimam, immédiatement au sud-est d'Iḫṣā, avait été obtenue pour financer ces fondations, grâce à un *murabbaʿ šarīf* du bureau de l'armée, daté du 10 ǧumādā I 765 / 14 février 1364 ; elle fut convertie en *rizqa iḥbāsiyya* par un *tawqīʿ* du 4 raǧab 884 / 21 septembre 1479. Dans le *tarbīʿ* de 1528, elle est appelée « *rizqa* d'al-Ḥusāmī b. Bagdād », mais plusieurs additions montrent que la gérance (*naẓar*) de cette *rizqa* est aux mains de deux branches de la famille des Awlād Baġdād, parmi lesquelles Ḥusām al-dīn n'est pas

[81] Yunus paşa, grand-vizir du sultan Selim, accompagne celui-ci dans la conquête des domaines mamelouks. Il est exécuté après le départ du sultan du Caire, en septembre 1517. Voir en dernier lieu B. Lellouch, *op. cit.*, 2006, p. 39-40, 118, 222-223.

[82] Sur Ḥusām al-dīn b. Baġdād d'après Ibn Iyās et Diyarbekri, M. Winter, *op. cit.*, p. 83, 86, 90.

cité[83]. Le grand cheikh comblé d'honneurs avait maîtrisé à son avantage les déclarations au cadastre de 1528 ; l'acquisition d'un *iqṭāʿ* ne fut ainsi que l'aspect le plus spectaculaire d'une stratégie foncière pour laquelle il s'est appuyé sur les efforts de plusieurs générations de membres de son lignage, et les a en partie débordés. Le dossier des acquisitions et usurpations de Ḥusām al-dīn illustre la désinvolture avec laquelle les Grands traitaient les questions de statut juridique ou administratif des terres.

DENDÉRAH, UN *IQṬĀʿ* PAR DÉFAUT ?

Dans le Haut Ṣaʿīd, les quelques survivances d'*iqṭāʿ*-s sont toutes liées à la grande famille bédouine des Banū ʿUmar. On ne rencontre pas là de ces petits *iqṭāʿ*-s de *darak* ou autres qui caractérisent le Delta ; leur absence signifie peut-être une plus forte emprise du lignage dominant sur la société tribale. Les *iqṭāʿ*-s des Banū ʿUmar méritent une étude distincte, parce que le statut de ces terres a posé des problèmes sérieux au pouvoir central. Le cas le plus remarquable est offert par le village de Dendérah, célèbre pour son temple ptolémaïque ; « petit village » (*e un picolo casale*), selon le voyageur vénitien anonyme qui y passe en 1589[84]. Notons que dans le Haut Ṣaʿīd, contrairement au reste de l'Égypte, les circonscriptions administratives de base, appelées indifféremment *qarya* et *nāḥiya*, commandent le plus souvent non pas une, mais plusieurs agglomérations rurales, et des superficies agricoles très étendues : on conservera ici le terme de *nāḥiya* de préférence à la traduction par « village », peu adéquate. La notice consacrée à Dendérah dans le RǦ 4633, f. 59 r°, est enrichie de nombreuses annotations et ratures, qui permettent d'en visualiser l'histoire mouvementée (annexe 1).

Celle-ci avait débuté avant la conquête ottomane. Les rédacteurs du registre des années 1550 ont trouvé dans « l'ancienne *ǧarīda* » que la *nāḥiya* avait 6691 feddans, dont 133 en *rizqa* (annexes 2 et 7). Par un *marsūm šarīf* du 14 muḥarram 882 / 28 avril 1477, l'ensemble du village, auparavant *rizqa* de ʿUmar al-Hawārī, fut transféré en *rizqa* de Yašbak min Mahdī dawādār (annexe 3). Le contexte de ce transfert est bien

[83] RI 4630 (Ǧazīrat Banī Naṣr), f. 41 r°.

[84] *Voyages en Égypte des années 1589, 1590 et 1591*, Le Caire, IFAO (« Voyageurs occidentaux en Égypte » 3), 1971, p. 74-75. Dendérah est si connue que j'ai préféré conserver ici la version française ordinaire du toponyme, plutôt que la transcription savante Dandara.

connu grâce aux travaux de Jean-Claude Garcin[85]. La tribu des Hawwāra, d'origine berbère, installée dans la région d'Aḫmīm par l'émir Barqūq en 1380, se taille bientôt un pouvoir local, puis régional, sur tout le Haut Ṣaʿīḍ, à partir de son centre de Ǧirǧā. Elle est gouvernée pendant deux siècles par la famille des descendants de ʿUmar b. ʿAbd al-ʿazīz, les Banū ʿUmar. L'émir Yašbak min Mahdī, l'homme fort des règnes de Ḫušqadam et de Qāytbāy, mène deux expéditions dans le Ṣaʿīd, en 1466 puis en 1476-1477 ; c'est justement en avril 1477 que, après être intervenu dans le conflit qui oppose deux branches des Banū ʿUmar, il reçoit le titre d'émir des Hawwāra ; et à ce titre que lui échoit Dendérah. Précisément, un cadastre a lieu en 882/1477-1478, et l'*iqṭāʿ* de Ǧirǧā y est assigné à Yašbak min Mahdī après l'avoir été « aux ʿUrbān »[86]. Il en va de même, d'après le registre du milieu du XVIe siècle, des *nāḥiya*-s de Samhūd et de Qaṣr Banī Kulayb, dans la province de la Qūṣiyya[87]. Dans cette région où les *nāḥiya*-s sont très étendues, quinze d'entre elles sont attribuées en *iqṭāʿ* à l'émir Yašbak, d'après la recension contemporaine d'Ibn al-Ǧīʿān, et parmi elles Dendérah[88]. Le flottement sur le statut exact de cette dernière *nāḥiya* est intéressant : le terme de *rizqa* employé pour la *nāḥiya* en bloc ne peut désigner qu'une *rizqa ǧayšiyya*.

La destinée de Dendérah après la mort de Yašbak min Mahdī, survenue en 1480, n'a pas laissé de trace dans le registre de « l'ancienne *ǧarīda* » que consultaient les scribes des années 1550. Cette absence est significative de la situation que connaît alors le Haut Ṣaʿīd : l'affaiblissement rapide de l'autorité centrale, le retour immédiat des Banū ʿUmar au pouvoir effectif, leur présence de plus en plus active sur la scène égyptienne sous les règnes d'al-Ġawrī et de Ṭūmānbay, puis les années difficiles d'instauration du pouvoir ottoman, jusqu'à la mission d'İbrahim paşa et au *kanunname* de 1525, qui reconnaît et officialise le pouvoir de certains cheikhs bédouins, et, nommément, des Banū ʿUmar. Un cadastre (*tarbīʿ*) fut entrepris en Haute Égypte durant « l'année 930 », comprenons l'année fiscale (fin août 1524-fin août 1525) ; vraisemblablement durant le gouvernorat d'İbrahim paşa, d'avril à juin 1525, et certainement avant

[85] J.-Cl. Garcin, *op. cit.*, 1976, notamment p. 468-489 sur l'ascension des Hawwāra, p. 489-495 sur l'épisode de Yašbak min Mahdī, p. 495-498 sur le retour en force des Banū ʿUmar après 1480. Voir aussi C.F. Petry, *art. cit.*, 2001, p. 176-178.

[86] J.-Cl. Garcin, *op. cit.*, 1976, p. 493-494. Ce cadastre de 882 h. est mentionné par une inscription sur la mosquée de Qūṣ, datée du 17 rabīʿ II 883 / 18 juillet 1478.

[87] RǦ 4633, f. 62 r° et 88 v°.

[88] Liste *in* J.-Cl. Garcin, *op. cit.*, 1976, p. 459 n. 1.

la crue d'août 1525[89]. Le terroir de Dendérah ne fut pas cadastré (*lam tumsaḥ*) (annexes 2 et 7a). Seules en effet le furent les *nāḥiya*-s relevant du Divan : c'est une indication indirecte que Dendérah bénéficiait à cette date d'un statut privilégié, ou au moins d'un état de fait qui la soustrayait au Divan. Nous en avons confirmation dans les années 1550, lorsque furent constitués les registres de la série RI : les récapitulatifs qui précèdent et suivent l'index des villages du premier registre de la Qūṣiyya décomptent, pour le Haut Ṣaʿīd entier — soit les provinces de Qūṣ, Aḫmīm et Asyūṭ — un total de 103 *nāḥiya*-s, dont 87 encore en activité. Parmi celles-ci, 39 relèvent du Divan, 19 sont en *milk* ou *waqf*, 15 ont un statut mixte (Divan et *waqf*), 10, dont Dendérah, sont dites « en jouissance (*taṣarruf*) des Awlād ʿUmar », et une est *tīmār* de l'émir de Médine[90]. Les scribes de l'index, et donc l'administration du bureau de l'armée à cette date, tiennent *tīmār* et *iqṭāʿ* pour synonymes. Ils précisent ainsi que la *nāḥiya* d'Abnūb est « en jouissance des Awlād ʿUmar selon le mode du *tīmār* » (*taṣarruf Awlād ʿUmar bi-ṭarīq al-tīmār*) tandis que, dans la notice de la *nāḥiya*, recopiant des indications du cadastre de 930/1525 ils ont écrit « qu'elle est occupée par les Awlād ʿUmar, qui en jouissent selon le mode de l'*iqṭāʿ* » (*wa-hiya bi-yad Awlād ʿUmar yataṣarrafūna bihā bi-ṭarīq al-iqṭāʿ*)[91]. Les autres termes utilisés marquent une situation de fait et non pas de droit : *yad* (possession de fait) est plus explicite à cet égard que *taṣarruf*, qui peut désigner soit le droit du possesseur, soit un des droits (de jouissance et d'usufruit) attachés à la propriété ou à d'autres statuts comme le *waqf*.

Et c'est bien l'état de fait qui à propos de Dendérah refait surface un quart de siècle plus tard. Dans le RǦ de la Qūṣiyya, deux feuilles intercalées ont synthétisé les informations concernant huit *nāḥiya*-s, dont Dendérah, pour laquelle figure un texte qui n'apparaît nulle part ailleurs[92] (annexe 7b) : il s'agit de l'enregistrement d'un *marsūm šarīf* des débuts de muḥarram 980 / 14-23 mai 1572, qui relate que les émirs Muḥammad, Yūsuf, Yūnus, un autre Yūsuf, ʿUmar, « et leurs associés », ont informé que la *nāḥiya* de Dendérah était en leur possession (*bi-aydīhim*), et qu'ils

[89] Sur le cadastre de 930 h., N. MICHEL, *art. cit.*, 1996, p. 173-174. Je corrige ici la datation que j'en avais proposée.

[90] *Ibid.*, p. 159-160, d'après RI 4616 (al-Qūṣiyya I), début non folioté du registre. Ce *tīmār* est la ville de Qifṭ, 5428 f. d'après les registres circassiens ; le RI 4617 (al-Qūṣiyya II), f. 230 r°, précise dans sa notice de la *nāḥiya* de Qifṭ que celle-ci est toute entière *iqṭāʿ* de l'émir de Médine.

[91] RI 4616, f. 2 r°.

[92] RǦ 4633, f. 57 r°.

l'avaient reçue (*talaqqū*) de leurs pères et ancêtres ; des ordres ont été donnés en conséquence. L'absence complète de mention d'un document antérieur signale à coup sûr la nouveauté de la démarche. Le vocabulaire en revient à un simple état de fait. Toute notion d'un fief de service a disparu, puisque la *nāḥiya* paraît en jouissance collective d'un groupe étendu d'émirs, c'est-à-dire de chefs de famille des Banū ʿUmar, « et leurs associés » qui sans doute ne sont pas de rang aussi élevé. Le document illustre avec une précision inattendue ce que les employés du *dīwān al-ǧayš* des années 1550 ont, pour Dendérah et neuf autres *nāḥiya*-s, enveloppé sous l'expression de *taṣarruf Awlād ʿUmar*. Il faut s'y arrêter pour cerner la nature de ce que l'administration du Caire hésitait à qualifier d'*iqṭāʿ*.

On a souvent écrit que dans les trois premiers quarts du XVIe siècle le Haut Ṣaʿīd, fermement tenu en mains par les Banū ʿUmar, avait échappé de fait à l'autorité du Caire[93]. En l'absence complète de chronique passé 1525, notre documentation repose sur les archives d'Istanbul, abondantes à partir des années 1560, notamment les registres de nominations et les Mühimme defterleri, dans lesquels les dépêches expédiées en Égypte mentionnent fréquemment les cheikhs arabes. L'impression qui en ressort est que les cheikhs Banū ʿUmar avaient reçu une délégation de pouvoir aussi étendue que celle des *kāšif*-s de province, et non point illimitée. Par exemple, dans le domaine fiscal et foncier, s'il est vrai que depuis le cadastre de 930/1525 le fisc n'entrait en aucune façon dans les *nāḥiya*-s détenues par les Banū ʿUmar, en revanche il enregistrait régulièrement ce qui concernait les *rizqa*-s *iḥbāsiyya*, contrôlait la gestion des *waqf*-s destinés à approvisionner les Lieux Saints du Ḥiǧāz, et exigeait des *nāḥiya*-s relevant du Divan un impôt en grains dont le *šayḫ al-ʿarab*, en tant que fermier des revenus publics de la province, devait assurer la collecte et l'envoi au Caire. L'autonomie militaire des cheikhs bédouins était complète : ils avaient toute latitude pour lever, équiper, organiser les contingents tribaux, que le pouvoir central considérait comme des forces auxiliaires et ne rémunérait pas ; et comme cette force armée était recrutée et probablement organisée sur une base tribale, ainsi devait l'être la répartition des revenus. Au sein des Banū ʿUmar, lignage prépondérant des Hawwāra, la segmentarité devait favoriser un certain nombre de personnalités éminentes (appelées émirs dans le texte de 1572), entre les-

93 P.M. Holt, « Hawwāra. — Égypte et Soudan », *EI*2, III, p. 309 ; S.J. Shaw, *op. cit*., 1962, p. 13.

quelles, sans souci de filiation, Istanbul choisissait à qui confier l'autorité. Cela explique pourquoi Dendérah relevait de plusieurs émirs « et de leurs associés ». L'hypothèse d'une organisation collégiale des revenus surprend face à la littérature administrative qui ne paraît connaître qu'un seul *šayḫ al-ʿarab*, mais est cohérente avec la nature tribale de son pouvoir. En somme, si dix *nāḥiya*-s de Haute Égypte ont été maintenues en possession des Banū ʿUmar, c'était pour assurer des ressources régulières au lignage dominant parmi les Hawwāra, et non pas comme des *iqṭāʿ*-s attachés formellement à la fonction de *šayḫ al-ʿarab*.

L'évolution ultérieure de Dendérah reflète avec précision les vicissitudes de la famille des Banū ʿUmar. On sait grâce aux Mühimme defterleri que le nouveau *beylerbeyi* d'Égypte, Mesih paşa (1575-1580), cherche à améliorer le rendement administratif et fiscal des provinces, en remplaçant les *Şeyhülarab* par des *sancakbeyi* ottomans[94]. Déjà en mai 1574 son prédécesseur, Hüseyin paşa, avait obtenu un accord de principe du gouvernement d'Istanbul. Mesih paşa attend que l'occasion de troubles internes aux Banū ʿUmar alors divisés justifie sa démarche pour, en mars 1576, nommer comme gouverneur de Ǧirǧā un *sancakbeyi*, Süleyman bey. Après avoir donné de grandes satisfactions à son poste, Süleyman bey est nommé en mars 1577 gouverneur du Habeş, la province constituée sur la côte d'Abyssinie ; on peut supposer qu'il monte au Caire pour préparer son voyage ou plutôt pour intriguer en vue de le faire suspendre, ce qu'il obtient dès le mois de mai, où il est réinvesti au gouvernorat de Ǧirǧā. C'est le moment que choisissent les Banū ʿUmar pour faire enregistrer au tribunal de Ǧāmiʿ al-Ṣāliḥ, au Caire, le 15 ṣafar 985 / 4 mai 1577, la transformation de la *nāḥiya* de Dendérah en *waqf* « de feu l'émir ʿAbd Allāh et l'émir Mūsā, des Awlād ʿUmar, des Arabes Hawwāra (…) selon de nobles ordres royaux, des ordres augustes émanant du Divan du Caire le bien gardé, et d'autres » (annexe 4a). La mention de documents officiels dénonce une affaire préparée de longue date, soit depuis la nomination de Süleyman bey, soit même auparavant. Fonder la *nāḥiya* en *waqf* permettait de mettre à l'abri cette source de revenus en la priva-

[94] Récit des événements de 1574-1579 par M. Winter, *op. cit.*, p. 99-102, à partir des Mühimme defterleri, remarquablement diserts sur ce sujet. J.-Cl. Garcin, *op. cit.*, 1976, p. 515-517 et n. 1, p. 56, utilise d'autres sources : un ms. daté de 1719 qui présente l'histoire de Ǧirǧā ottomane, sans doute à partir de la tradition orale (texte publié par *id.*, « Émirs hawwāras et Beys de Ǧirǧa aux XVI[e] et XVII[e] siècles », *Annales islamologiques*, 12, 1974, p. 245-255) ; ʿAlī Pāšā Mubārak, qui cite lui-même un ordre sultanien de mars 1576 ; le voyageur anonyme vénitien de 1589, cf. *supra*, note 84.

tisant. Les deux émirs au nom desquels est déclaré le *waqf* n'ont aucun rapport apparent avec ceux du *marsūm šarīf* de 1572, et nous n'en savons pas plus à leur propos. Il est remarquable que l'administration ait consenti à cette manipulation de statut.

Cela ne dura pas. La première des annotations qui vont se succéder dans le RǦ en marge de la notice de Dendérah (annexe 5a) porte que le 9 ǧumādā II 986 / 13 août 1578 la *nāḥiya* est jointe aux terres du Divan, au nom de Mesih paşa, « parce qu'elle fait partie des *iqṭāʿ*-s et nécessite une vente légale du Bayt al-māl », qui n'a évidemment pas eu lieu. Le terme d'*iqṭāʿ* n'apparaît qu'au moment où il faut justifier son versement au *miri*, qui légitime l'annulation *de facto* de la fondation en *waqf*. Nous pouvons supposer que la même mesure fut appliquée aux autres *nāḥiya*-s « en jouissance » des Awlād ʿUmar : la mission de Süleyman (appelé Süleyman paşa depuis sa nomination au gouvernorat de Habeş) incluait l'accroissement du rendement fiscal de sa province. Cependant, dès l'année suivante, on commence à se plaindre à Istanbul d'envois insuffisants de grains, et en octobre 1579 Mesih paşa reçoit l'ordre de remplacer Süleyman paşa par un émir des Banū ʿUmar. Le renversement de politique se marque une fois de plus dans les marges de notre registre : en 989 / 5 février 1581 – 25 janvier 1582, une décision du nouveau *beylerbeyi* restaure les Banū ʿUmar dans leurs droits parce qu'ils « ont occupé et joui [de ce *waqf*] depuis la conquête impériale [de 1517] jusqu'à nos jours » (annexe 5b) : formule dont le vague, comme la large latitude d'interprétation, trahit l'ampleur du renoncement.

Sous le règne de Murad III, l'Égypte, et plus largement l'Empire, entrent dans une période de forte instabilité des cadres administratifs. La vénalité des charges est comme fouettée par les difficultés financières croissantes, de sorte que nominations et révocations se succèdent à un rythme soutenu. Pour des raisons inconnues l'éclat des Banū ʿUmar s'éteint lentement. La liste des émirs et gouverneurs de Ǧirǧā qu'a publiée Jean-Claude Garcin est lacunaire entre 996/1587-1588 environ et 1004/1595-1596[95]. En août-septembre 1589, un voyageur vénitien anonyme, de passage à Ǧirǧā, y consigne des informations précieuses : il note que résident dans cette ville un *şeyhülarab*, qui la gouverne avec tout le Ṣaʿīd à partir de Manfalūṭ ; mais aussi un *sancakbeyi*, « avec le rôle de représentant du roi, et qui a la gestion de la milice et d'autres affaires ». C'est à Ǧirǧā que l'on concentre tous les grains récoltés en

[95] J.-Cl. Garcin, *art. cit.*, 1974, p. 252-253.

amont. On y trouve des Turcs, les uns en garnison, les autres constamment de passage, soit du Caire, soit de « la frontière de Ṣaʿīd et de la terre de Nubie »[96]. Ce tableau d'une présence militaire ottomane constante permet de mieux comprendre l'éclipse graduelle des Banū ʿUmar. À partir de 1006/1597-1598 des *sancakbeyi* réapparaissent dans la liste des émirs et gouverneurs, ce qui signifie plutôt qu'il n'y a plus d'émirs Hawwāra. C'est précisément le 28 rabīʿ II 1006 / 8 décembre 1597 que Seyyid Mehmed paşa, considérant que les diplômes accordés en 989 h. l'ont été sans raison valable, après que Dendérah avait été versé une première fois au *miri*, ordonne l'annulation de ces documents et le rattachement — qui fut définitif — au *miri*. L'ordre est consigné avec le plus grand soin, d'une très belle écriture, et par trois fois, dans le RǦ (annexe 6). Sur les deux feuillets séparés déjà mentionnés, il est relaté dans une version légèrement différente : cette fois-ci, c'est le *taṣarruf* des Banū ʿUmar lui-même qui est qualifié de « sans raison » (*bī-vecih*) (annexe 7c). autre manière de souligner que les pseudo-*iqṭāʿ*-s de ce lignage bédouin n'avaient d'autre fondement qu'un *statu quo*, lui-même hérité de l'ancien régime mamelouk.

CONCLUSION

Le processus complexe de confiscation des *iqṭāʿ*-s, et la décision audacieuse de ne pas instaurer en Égypte le régime du *timar*, pourtant de règle dans les territoires ottomans, sont l'un et l'autre liés à la politique militaire des conquérants, développée non sans tâtonnements et repentirs entre 1517 et 1525 : destruction des cadres de l'armée mamelouke, assimilation et intégration de ses restes dans la nouvelle armée cantonnée en Égypte, concentration de celle-ci au Caire et systématisation de ses missions. Aucun ordre général d'abolition de l'*iqṭāʿ* ne paraît avoir été émis, parce que durant les années d'élaboration de cette politique, les fiefs de service ne furent vraisemblablement pas envisagés en tant que régime fiscal et foncier unique, mais avant tout comme l'instrument privilégié de la structure politique mamelouke, entre les décombres de laquelle il s'agissait pour le nouveau pouvoir d'édifier un ordre durable. Certains

[96] *Voyages en Égypte*… (voir note 84), p. 64-69, voir aussi p. 54-55. Il mentionne aussi une petite garnison (« quelques Turcs ») à Qena, *ibid.*, p. 68-69. Commentaire par J.-Cl. Garcin, *op. cit.*, 1976, p. 516-517.

iqṭāʿ-s subsistèrent de manière quasi incidente au bénéfice des catégories épargnées par ce bouleversement : avant tout ceux des Bédouins qui avaient surnagé aux troubles de 1523-1525 en y gagnant reconnaissance et dignité.

La persistance paradoxale de leurs fiefs est un effet secondaire de la « politique arabe », assez mal connue, du premier siècle ottoman en Égypte ; elle en reflète les péripéties. L'étude de ces *iqṭāʿ*-s arabes éclaire utilement plusieurs aspects de la société bédouine : son implantation géographique, les fonctions dont elle avait la charge, son morcellement — du moins en Basse Égypte —, ses hiérarchies. Les stratégies par lesquelles, durant les décennies qui suivirent 1525, les grandes familles bédouines honorées par le pouvoir ont cherché à préserver leur mainmise sur les fiefs qui leur avait été reconnus, ou qu'on leur avait abandonnés, montrent à la fois la latitude dont ils disposaient pour manipuler à leur profit les catégories foncières officiellement admises, et la complaisance des autorités à leur égard.

Car l'*iqṭāʿ* n'était plus censé exister. Après 1525, sur le papier, il ne devait plus être traité que comme un statut foncier/fiscal problématique, une pure question administrative : sa longévité éclaire justement l'histoire de l'instrument étatique dans cette Égypte, province que l'on dépeint au XVIe siècle centralisée et fermement tenue en main par ses gouverneurs successifs. Elle illustre les limites contre lesquelles venait buter la volonté d'imposer par des règles uniformes une raison fiscale sous laquelle tous, gouvernants et gouvernés, étaient censés plier. Audace, conservatisme et accommodements se mêlaient de manière inextricable dans cette pratique administrative qui résiste à toutes les définitions. De sorte que ce ne fut pas cette règle administrative niveleuse, mais bien l'abandon de la politique arabe, qui autour de 1600 balaya les vestiges obsolètes de ce qui avait été l'institution phare du régime mamelouk.

ANNEXES

Transcription et traduction des documents en annexe

Annexe 1 : RĞ 4633, f. 59 r°, ensemble

Annexe 2 : *Ibid.*, notice primitive écrite au début des années 1550

Qaryat / Dandarā wa-ǧazā'irihā
Village de Dendérah et ses îles[97]

[col. de dr.] *Bi-daftar / al-Ǧarākisa min al-ǧarīda al-qadīma misāḥatuhā / 6691* [*afdina*] */ naqā / 3450* *minhā rizaq / 133 / ḫirs / 3241*

Dans le registre des Circassiens, du journal ancien [du bureau de l'armée] : superficie, 6691 f. : cultivé 3450 f., inculte[98] 3241 f. ; dont 133 f. en *rizqa*

[col. de g.] *Bi-daftar tarbīʿ muġall sanat 930 / lam tumsaḥ*
Dans le registre du cadastre des récoltes de l'an 930 : n'a pas été mesuré [de biais, au-dessus du titre] *miriye ilhâk olundı / fî 28 rebîʿ ül-seni / sene-i 1006 / ṣaḥḥa*
Rattaché aux revenus publics le 28 rabīʿ II 1006

Annexe 3 : *Ibid.*, notice écrite en 985 h., col. de droite

Rizqat / Yašbak min Mahdī dawādār bi-mūǧib marsūm / šarīf tārīḫuhu 14 muḥarram sanat 882 ʿan rizaq / ʿUmar al-Hawārī *tamāman*
Rizqa de Yašbak min Mahdī, *dawādār*, selon un noble rescrit daté du 14 muḥarram 882 ; [par transfert] des *rizqa*-s de ʿUmar al-Hawārī en totalité

Annexe 4 : *Ibid.*, notice en pleine page écrite en 985 h.

4a. *Waqf / al-marḥūm al-amīr ʿAbd Allāh wa-l-amīr Mūsā min Awlād ʿUmar<ā> min ʿUrbān Hawwāra bi-mūǧib ḥuǧǧat ṯubūt / mā yuḏkaru fīhi*

[97] *Ǧazīra*, pl. *ǧazā'ir*, lit. « île », désigne les terres découvertes par les changements de tracé du fleuve.

[98] *Naqā'* lit. « propre », désigne les terres cultivées ; *ḫirs* les incultes pouvant servir de pâturage, très étendus dans le Haut Ṣaʿīd d'après le cadastre de 1315 auquel fait référence le « registre des Circassiens ».

fī al-waqf al-mazbūr naẓaruhu bi-maḥkamat ǧāmiʿ al-Ṣāliḥ tārīḫuhā ḫāmis ʿašar ṣafar al-ḫayr sanat 985 wa-bi-mūǧib / aḥkām šarīfa ḫunkāriyya wa-aḥkām ʿāliyya min dīwān Miṣr al-maḥrūsa wa-ġayrihi / tamāman

Waqf de feu l'émir ʿAbd Allāh et l'émir Mūsā, des Awlād ʿUmar, des Arabes Hawwāra, selon un acte validant ce qui concerne le *waqf* en gérance des susdits, [rédigé] au tribunal de Ǧāmiʿ al-Ṣāliḥ, daté du quinze ṣafar 985, et selon de nobles ordres royaux, des ordres augustes émanant du Divan du Caire le bien gardé, et d'autres en totalité

4b. [au centre] *ǧamīʿ / arāḍī nāḥiyat Dandarā wa-ǧazā'irihā bi-l-Qūṣiyya / maʿa qiṭʿat arḍ al-maʿrūfa bi-l-Dawār / tamāman*

L'ensemble des terres de la circonscription de Dendérah et ses îles dans la Qūṣiyya, avec une pièce de terre appelée al-Dawār en totalité

al-qiblī / ilā Kawm al-raml al-muǧāwir / li-l-ǧabal /qarya (?)
wa-l-baḥrī / muttaṣil ilā al-ǧabal al-ʿālī
wa-l-šarqī / ilā al-baḥr al-aʿẓam
wa-l-ġarbī / muttaṣil ilā al-ǧabal
[limite] sud : jusqu'à Kawm al-raml, voisin de la montagne[99] / village (?)
nord : au contact de la haute montagne
est : jusqu'au grand fleuve
ouest : au contact de la montagne

[de nouveau au centre] *al-kafr / kamā ḏukira aʿlāhu*
Le hameau, comme susmentionné

[addition de biais] *wa-inna al-qiṭʿat al-arḍ al-maʿrūfa bi-l-Dawār muḥaddada bi-mūǧib taḏkarat / ifrāǧ mu'arraḫa fī 18 al-ḥiǧǧa al-ḥarām sanat 1017*
al-qiblī / ilā karšat al-mawkib
al-baḥrī / ilā al-mirīs
al-šarqī / ilā ḫūr Saʿīd
al-ġarbī / ilā ǧarf al-baḥrī (?) wa-Ṭarrāna / wa-ǧazīrat Abū al-Suʿūd
La pièce de terre appelée al-Dawār est bornée, d'après un certificat de maintenue daté du 18 ḏū-l-ḥiǧǧa 1017
[limite] sud : jusqu'à « l'expulsion de la procession »
nord : jusqu'à al-Mirīs[100]
est : jusqu'au bras[101] de Saʿīd
ouest : jusqu'à la berge nord, à Ṭarrāna et à l'île d'Abū al-Suʿūd

[99] Dans la toponymie vernaculaire, *al-ǧabal* (la montagne) désigne le désert, qui s'annonce généralement par une falaise en surplomb du lit majeur du fleuve.

[100] *Mirīsī* désigne le vent du sud, selon El-Said BADAWI et Martin HINDS, *A Dictionary of Egyptian Arabic*, Librairie du Liban, 1986, p. 819a. Peut-être faut-il lire *al-tirmīs*, le lupin. Noter qu'à l'est de Dendérah se trouve un autre village appelé al-Tarāmisa.

[101] Un *ḫūr* est un bras du fleuve, mort ou encore en eau, et par extension, la dépression qu'il a laissée.

Annexe 5 : *Ibid.*, deux *marginalia* datées de 986 h. et 989 h.

5a. [première addition marginale] *tuḍāf / li-l-dīwān al-šarīf fī tāsiʿ ǧumādā al-āḫir sanat 986 bism ḥaḍrat / mawlānā ṣāḥib al-saʿāda Masīḥ pāšāh yassara Allāh lahu mā yašā[ʾ] / li-kawn annahā min al-iqṭāʿāt wa-taḥtāǧu ilā tabāyuʿ* [peu clair, lecture *tamāluk* possible] *šarʿī / min bayt al-māl al-maʿmūr*

Ajoutée au noble Divan le 9 ǧumādā II 986 au nom de son excellence notre seigneur, maître de la félicité, Mesih paşa, Dieu lui facilite ce qui Lui plaît, parce qu'elle fait partie des *iqṭāʿ*-s et nécessite une vente légale du Bayt al-māl prospère.

5b. [deuxième addition marginale] *zikr olan emîr ʿAbdüllah ve emîr Mûsâ evlâ[d]i / feth-i hakanîden ilâ yawminâ hâḏâ vâzıʿ ul-yed / ve mutasarrıf oldukları acıldan / min baʿd kamâ kâna ellerinde olan / tezâkir-i ifrâc ve ahkâm-i temkîn muh[ta]vâsınca / tecdîd-i hükm ferman olunup temkîn etsünler / diyü hükm-i şerif vérildi ladâ / hazret paşa adâma Allâh taʿâlâ / ikbâlahu fî sene-i 989*

Les descendants des susdits émirs ʿAbdallāh et Mūsā ont occupé et joui [de ce *waqf*] depuis la conquête impériale jusqu'à nos jours ; c'est pourquoi il a été ordonné qu'à l'avenir, comme par le passé, le décret soit renouvelé selon le contenu des certificats de maintenue et des titres de jouissance en leurs mains ; un décret auguste a été émis qui leur en confirme la jouissance. De la part de son excellence le pacha, que Dieu — qu'Il soit exalté — prolonge sa prospérité, en l'an 989.

[barré par] *baṭṭāl / fî 28 rebîʿ ül-seni / sene-i 1006 / ṣaḥḥa*
Abrogé le 28 rabīʿ II 1006

Annexe 6. : *Ibid.*, addition écrite de biais en 1006 h.

karye-i mezbure mukaddem[an] *miriye zabt olundukdan sonra / sene-i 989 tarihinde tezkere-i ifrâc ve hükm-i / temkîn bî-vecih vérildüği zâhir / olmağın sahib-i saadet / Seyyid Mehmed paşa hazretlerinin / emr-i şerifleri ile / miri zabt / olunup / bu şürûh cemî*[ʿan] */ ibtâl olundı / fî 28 rebiʿ ül-seni sene-i 1006*

Attendu que le village susdit avait été jadis rattaché aux revenus publics, puis qu'à la date de 989 un certificat de maintenue et un titre de possession ont été accordés sans raison valable ; par de nobles décrets de son excellence Seyyid Mehmed paşa, le favori de la félicité, il a été rattaché aux revenus publics, et ces annotations ont été entièrement abrogées, le 28 rabīʿ II 1006.

Annexe 7 : RǦ 4633, f. 57 r°

7a. [notice en pleine page] *Dandarā wa-ǧazāʾiruhā*
Dendérah et ses îles

[col. de dr.] *bi-daftar* / *al-Ǧarākisa* *min al-ǧarīda al-qadīma*
bi-mā fīhi [min] al-rizaq / *133*
misāḥatuhā / *6691* [*afdina*] / *naqā* / *3450 ẖirs* / *3241*

Dans le registre des Circassiens, du journal ancien [du bureau de l'armée] : superficie, 6691 f. : cultivé 3450 f., inculte 3241 f. ; dont 133 f. en *rizqa*

[col. de g.] *bi-daftar* / *tarbīʿ sanat 930* / [blanc]
Dans le registre du cadastre de l'an 930

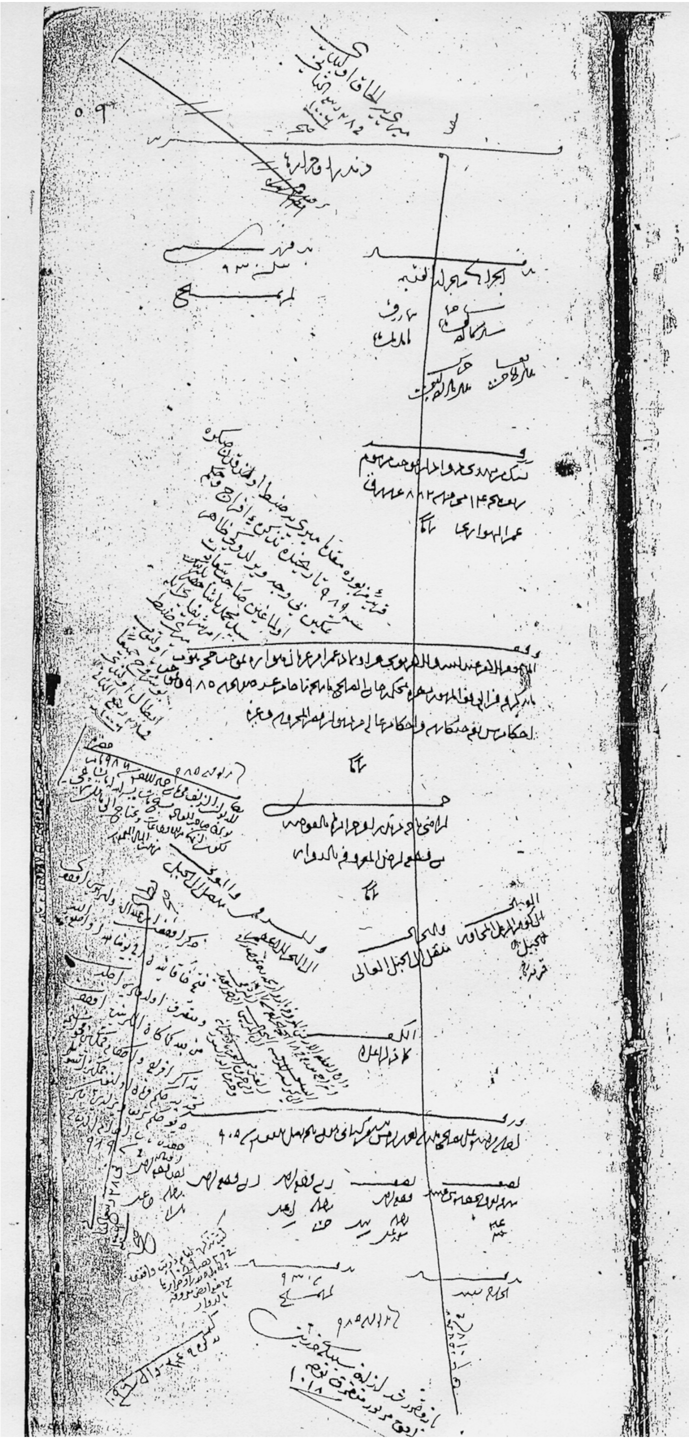
7b. [addition en dessous de la première ligne *Dandarā wa-ǧazā'iruhā*] *uḥḍira marsūm šarīf min al-aʿtāb al-šarīfa al-ẖundikāriyya ẖallada Allāh mulk mālikihā tārīẖuhu awā'il al-muḥarram sanat 980 min* / *maḍmūnihā anna al-amīr Muḥammad wa-l-amīr Yūsuf wa-l-amīr Yūnus wa-l-amīr Yūsuf ayḍan wa-l-amīr ʿUmar wa-man yašrikuhum anhū anna nāḥiyat Dandarā* / *bi-aydīhim talaqqū ḏālika ʿan abā'ihim wa-aǧdādihim wa ʿuriḍa ḏālika ʿalā al-ṣadaqāt al-ʿāliya wa-rusima bi-kitābat marsūm imtiṯālan* / *li-mā barazat bihi al-awāmir al-šarīfa bi-tārīẖihi*

Un noble édit a été présenté émanant des nobles seuils royaux — que Dieu perpétue le pouvoir de leur souverain — ; il est daté des débuts de muḥarram 980. En voici la teneur : les émirs Muḥammad, Yūsuf, Yūnus, un autre Yūsuf, ʿUmar, et leurs associés, ont informé que la circonscription de Dendérah est en leurs mains et qu'ils l'ont reçue de leurs pères et de leurs ancêtres ; cela a fait l'objet d'un rapport auprès des très augustes faveurs, et il a été prescrit de rédiger un édit conforme à ce que présentent les nobles ordres. À la même date.

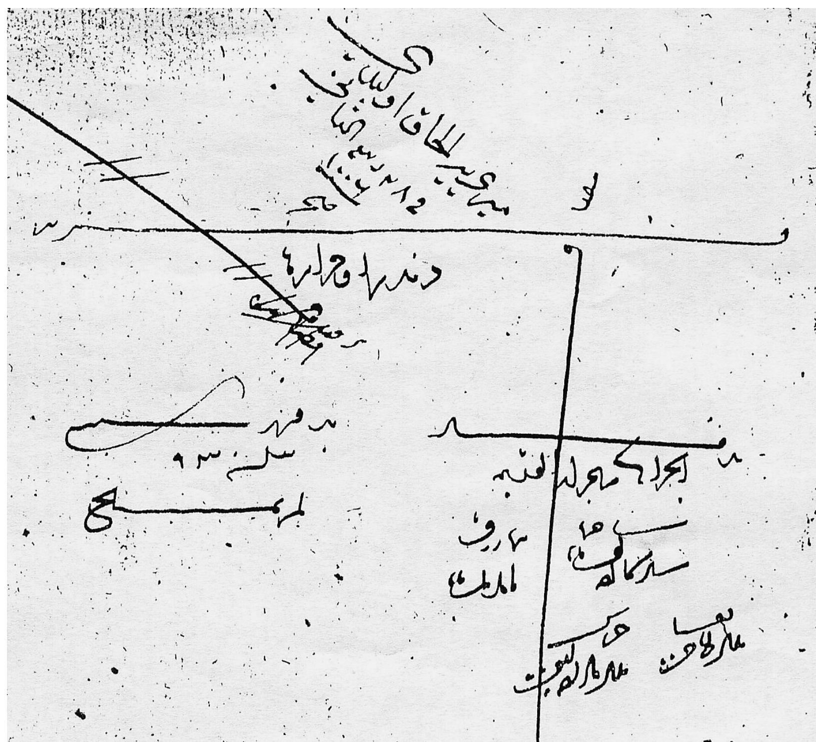
7c. [addition de biais] *Dendera Evlâd-i ʿÖmer'e bî-vecih tasarruf étdürüldüğı ve mukaddem*[an] / *miriye zabt olunmuş iken fuzûlî ifrâc vérilüp* / *mezburlerin temkîni bâtil olduğı zâhir olmağın* / *sahib-i devlet Seyyid Mehmed paşa* / *hazretlerinin ferman-i ʿâlilüyle* / *sene-i sitt baʿd ül-elf rebîʿ* / *ül-seninin yirmi sekizinci* / *gününde miriye zabt olunup* / *defterlere kayd olundı ṣaḥḥa*

Attendu que Dendérah avait été donnée sans raison valable en jouissance aux Awlād ʿUmar ; qu'alors qu'elle avait été jadis rattachée aux revenus publics, un [brevet de] maintenue injuste leur avait été accordé ; et que la possession des susdits était sans fondement ; selon un ordre auguste de son excellence Seyyid Mehmed paşa, le fortuné, le 28 rabīʿ II 1006 elle a été rattachée aux revenus publics et inscrite aux registres.

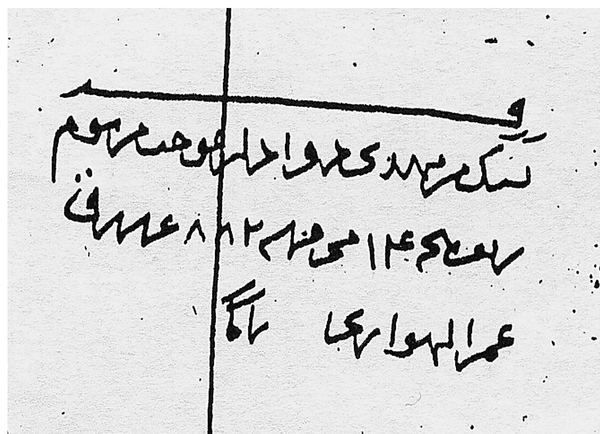
Annexe 1



Annexe 2



Annexe 3



Annexe 4

Annexe 5



Annexe 6

Annexe 7

Nicolas Michel, *Disparition et persistance de l'*iqṭāʿ *en Égypte après la conquête ottomane*

Institution clé du régime mamelouk, l'*iqṭāʿ* foncier, fief de service destiné principalement aux militaires, disparaît d'Égypte après la conquête ottomane sans avoir été explicitement aboli. À partir des sources narratives, de la réglementation administrative et des registres cadastraux, l'article examine les étapes de sa disparition, liées à l'élimination ou à la réintégration des élites militaires et civiles mameloukes dans le nouveau régime. Il s'attache à expliquer pourquoi les conquérants ottomans n'ont pas substitué à l'*iqṭāʿ* l'institution proche du *timar*, qu'ils appliquaient d'ordinaire dans leurs nouvelles conquêtes. À partir de 1525 les registres cadastraux font découvrir que des *iqṭāʿ*s attribués à des Bédouins ont survécu pendant plusieurs décennies dans les marges du Delta et la Haute Égypte ; leur persistance est un aspect méconnu de la « politique arabe » des nouveaux maîtres ottomans. L'article étudie en particulier le cas du village de Dendérah en Haute Égypte, dont le sort tout au long du XVI[e] siècle est lié à celui du puissant lignage bédouin des Banū ʿUmar.

Nicolas Michel, *Disappearance and Persistence of the* iqṭāʿ *in Egypt after the Ottoman Conquest*

In the Mameluke period the landed *iqṭāʿ* was a key institution, mainly meant for the military. In the years following the Ottoman conquest the *iqṭāʿ* faded from Egypt, without any formal repeal. Using narrative and administrative sources as well as survey records, the article examines how the *iqṭāʿ* disappeared in stages paralleling the elimination of the Mameluke military and civil élites or their integration into the new regime. It attempts to explain why the Ottomans did not replace the *iqṭāʿ* by their own and similar institution, the *timar*, which was generally enforced in the territories they conquered. From 1525 on however, survey records register an unexpected set of *iqṭāʿ* s assigned to Beduins and located on the outskirts of Lower Egypt and along Upper Egypt. Focusing on the village of Denderah, the fate of which all along the XVI[th] century was closely linked to that of the Banū ʿUmar's — the most powerful Beduin lineage in Upper Egypt —, the article shows that the persistence of these *iqṭāʿ* s sheds new light on the 'arab policy' of the Ottoman Empire.

EUNUCH HOUSEHOLDS IN ISTANBUL, MEDINA, AND CAIRO DURING THE OTTOMAN ERA

INTRODUCTION

This brief contribution proposes to explore the role of the Chief Eunuch of the imperial harem of the Ottoman Empire (in Ottoman Turkish, Darüssaade Ağası or Kızlar Ağası ; in Arabic, Āghā Dār al-Saʿāda) as a builder and member of households. In this context, the term "households" refers to the conglomerations of kinship and clientage ties that served as major loci of political and economic activity throughout the Ottoman Empire between the late sixteenth century and the period of westernizing reforms that commenced toward the middle of the nineteenth century[1]. We can identify three principal locales where acting, former, and future Chief Harem Eunuchs undertook to amass households, namely, Istanbul, Medina, and Cairo. Not coincidentally, these sites correspond to three distinct phases of a Chief Eunuch's career. Topkapı Palace in Istanbul, naturally, housed the imperial harem — the private quarters of the Ottoman sultan's mother, concubines, and unmarried sisters and daughters, along with a veritable army of female functionaries — over which the acting Chief Eunuch presided. Medina, Islam's second-holiest city

Jane HATHAWAY is Professor, Department of History, Ohio State University, 230 W. 17th Ave. Columbus, Ohio 43210-1367, USA

[1] On the concept, see Jane HATHAWAY, *The Politics of Households in Ottoman Egypt : The Rise of the Qazdağlıs*, Cambridge, 1997, p. 17-27 ; Metin KUNT, *The Sultan's Servants : The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*, New York, 1983, especially chapter 5 and Conclusion ; Rifaat A. ABOU-EL-HAJ, "The Ottoman Vezir and Paşa Households, 1683-1703 : A Preliminary Report", *Journal of the American Oriental Society,* XCIV (1974), p. 438-47.

Turcica, 41, 2009, p. 291-303. doi: 10.2143/TURC.41.0.2049297

after Mecca, was the site of the Prophet Muhammad's tomb, which former Chief Harem Eunuchs, beginning in the late seventeenth century, frequently supervised. Cairo, finally, was the most common place of exile for deposed Chief Harem Eunuchs from the early seventeenth century onwards. An examination of the Chief Eunuch's connections to households in these locations reveals that membership in a household or, alternatively, building a household of his own was an essential strategy of an enterprising Chief Eunuch at every stage of his career.

THE PALACE

The Chief Harem Eunuch, head of a large corps of predominantly East African eunuchs serving in the harem of Topkapı Palace[2], became a critical figure in Ottoman political culture toward the end of the sixteenth century. This surge in his influence coincides with the onset of what used to be called the Ottoman Empire's " decline ", and with a period of political assertion by sultans' mothers and favorite concubines that was until recently labeled the " sultanate of women ". Over the past thirty years or so, historians have recast this era as one of profound military, fiscal, and demographic crisis to which the empire gradually managed to adjust[3]. This period was, however, also marked by a crisis in dynastic reproduction : specifically, a lack of princes old enough and mentally competent to rule, and consequent fears for the Ottoman dynasty's survival. These fears led to the abandonment of the tradition of sending princes out to govern provinces in order to learn statecraft, and likewise of the tradition whereby a new sultan executed his brothers in an attempt to avoid competition for the throne[4]. Princes were now raised in the harem, where the

[2] On eunuch numbers and the dichotomy between African eunuchs and eunuchs from eastern Europe and the Caucasus, see Jane Hathaway, *Beshir Agha, Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem*, Oxford, 2006, p. 12-16.

[3] Suraiya Faroqhi, " Crisis and Change, 1590-1699 ", Part II of *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Halil Inalcık, ed., with Donald Quataert, Cambridge, 1994, p. 413-636 ; Linda T. Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy : Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660*, Leiden, 1996, especially chapter 1 ; Douglas A. Howard, " Ottoman Historiography and the Literature of 'Decline' of the Sixteenth and Seventeenth Centuries ", *Journal of Asian History,* XXII (1988), p. 52-77 ; Cemal Kafadar, " The Question of Ottoman Decline ", *Harvard Middle East and Islamic Review*, IV, nos. 1-2 (1997-98), p. 30-75.

[4] Leslie Peirce, *The Imperial Harem : Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford and New York, 1993, p. 45-50, 52-56, 97-103 ; Gabriel Piterberg, *An Ottoman Tragedy : History and Historiography at Play*, Berkeley, 2003, p. 10-16.

Chief Harem Eunuch oversaw their education[5]. This meant that the Chief Harem Eunuch, along with the sultan's mother, became the principal influence on a sultan's upbringing and outlook.

Alliances with Imperial Women

Beginning in the late sixteenth century, not coincidentally, we see a pattern of alliances between the Chief Harem Eunuch and the sultan's mother (Valide Sultan in Ottoman Turkish). Although numerous examples exist, I shall focus on only one, involving the late seventeenth-century Chief Harem Eunuch Yusuf Ağa (term 1671-87), who would later attempt to build a household in Egypt. Throughout his career in the imperial palace, Yusuf appears to have been an ally of Turhan Sultan, the mother of Sultan Mehmed IV (r. 1648-87), who engineered the murder of her powerful mother-in-law, the fearsome Kösem Sultan, and agreed to the appointment of Köprülü Mehmed Pasha as grand vizier in 1656, thus ushering in the era of Köprülü reforms[6]. Yusuf Ağa himself appears to have been an exponent of these reforms[7]. At the same time, Yusuf grew close to Mehmed IV's favorite concubine, Rabia Gülnuş Emetullah, the mother of Mustafa II (r. 1695-1703) and Ahmed III (r. 1703-30). In 1679, Gülnuş Emetullah founded a large pious endowment (Ottoman and modern Turkish, *vakıf*; Arabic, *waqf*), later known as the Valide Vakfı, to fund a hospital and soup kitchen in Mecca; it drew its revenues from four carefully-selected villages in Egypt, as well as from Cairo's Nile port of Bulaq. The endowment deed (*vakfiye*, *waqfiyya*), which has been published by Tülay Duran, specifically names Yusuf as superintendent, or *nâzir*, of the *vakıf*[8]. This is unusual since ordinarily, more generic language, on the order of " whoever is Chief Harem Eunuch will be *nâzir* ", would have been used. It is perhaps no coincidence, under the

[5] Ottaviano Bon, in *Relazioni di ambasciatori veneti al senato*, vol. XIII : *Constantinopoli (1590-1793)*, Luigi Firpo, ed., Turin, 1965, 1984, p. 92-93/440-41 ; see also N.M. Penzer, *The Harem : An Account of the Institution as It Existed in the Palace of the Turkish Sultans, with a History of the Grand Seraglio from Its Foundations to Modern Times*, Philadelphia, 1936 ; 2nd ed. London, 1965 ; reprint New York, 1993, p. 128.

[6] On this point, see, for example, Marc David Baer, *Honored by the Glory of Islam : Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, Oxford and New York, 2008, p. 223, 236.

[7] On this point, see Hathaway, *Beshir Agha, op. cit.*, p. 32-33, 56.

[8] Tülay Duran, ed., *Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar : Hanım Sultan Vakfiyyeleri*, Istanbul, 1990, p. 96-158, especially p. 134-35 ; Hathaway, *Politics of Households*, *op. cit.*, p. 150-52. See also the collection of documents related to this *vakıf* in the Topkapı Sarayı Arşivi (Istanbul), under E 33.

circumstances, that Yusuf later became the first former Chief Harem Eunuch to serve as head of the eunuchs who guarded the Prophet Muhammad's tomb in Medina.

Eunuch Households Within The Palace

While in office and in residence in Topkapı Palace, we might argue, the Chief Harem Eunuch wielded influence through his membership in the sultan's household. His alliances with the sultan's mother or favorite concubine occurred within that framework. At this stage in his career, he did not head his own household. Or did he ? We can certainly find examples of eunuch patronage networks within the palace, so that we observe certain harem eunuchs rising through the harem hierarchy and even becoming Chief Harem Eunuch thanks to the patronage of senior eunuchs.

The powerful Hacı Mustafa Ağa, for example, who became Chief Eunuch in 1604, was succeeded in 1620 by his own protégé, Süleyman Ağa, so that even though Hacı Mustafa had been forced into exile by the opponents of Sultan Osman II (r. 1618-22), his pro-Osman stance was maintained by his successor. After Süleyman Ağa was murdered in the 1622 rebellion of palace soldiery that resulted in Osman II's own execution, Hacı Mustafa was recalled from Egypt to take up the post of Chief Harem Eunuch again ; this time, he held it until his death several months later[9].

Even the most powerful Chief Harem Eunuch in Ottoman history, Hacı Beşir Ağa (term 1717-46), was the client of a former Chief Eunuch, Yapraksız Ali Ağa (term 1694-1700), and seems to have begun his ascent of the palace eunuch hierarchy during Yapraksız Ali's term in office[10]. Although it is not clear how these patron-client ties formed between and among various members of the palace eunuch hierarchy, several factors may have come into play : common membership in the entourage of a particular sultan, prince, or Valide Sultan ; perhaps even common origins in a particular region of Ethiopia or membership in a particular Ethiopian tribe[11].

[9] Ahmed Resmî Efendi, *H̲amîletü'l-Küberâ*, Ahmet Nezihî Turan, ed., Istanbul, 2000, p. 48-49. On Mustafa Ağa's and Süleyman Ağa's support of Osman II and opposition to Mustafa I, see Piterberg, *op. cit.*, p. 11, 15-16, 22-24, 83, 93-98, 107-09.

[10] Hathaway, *Beshir Agha*, *op. cit.*, p. 29-31. *Yapraksız*, literally "leafless," in this context may, like the corresponding expression in Greek, refer to a lack of eyelashes. I am grateful to Professor Harriet Blitzer of Buffalo State College for this observation.

[11] For the regions and populations of Ethiopia most frequently targeted by the slave trade, see Alice Moore-Harell, "Economic and Political Aspects of the Slave Trade in

Evidence even exists of Chief Harem Eunuchs forming what amounted to "mamluk households" in the imperial capital — that is, purchasing mamluks, or elite military slaves, as a sort of private army or protective force. The most infamous example of this trend is Hacı Beşir Ağa's successor, Moralı Beşir (term 1746-52), who purchased large numbers of mamluks from Georgia and other locales in the Caucasus. These mamluks' rampages through Istanbul, as well as their rapacity in collecting bribes from those seeking the Chief Eunuch's favor, are thought to have triggered Moralı Beşir's deposition and eventual execution in 1752[12]. Since mamluks from the Caucasus (and especially Georgia) were popular throughout the Ottoman Empire during the latter half of the eighteenth century[13], it is no surprise to find one of the empire's most senior officials purchasing them.

MEDINA

As noted above, Yusuf Ağa became the first former Chief Harem Eunuch to serve as Şeyhü'l-Haremü'n-Nebevî, or chief of the eunuchs who guarded the Prophet's tomb in Medina. His appointment, which occurred in 1691, about four years after he had been exiled to Egypt, set a precedent: it now became common for exiled Chief Harem Eunuchs to be posted to Medina. As Shaun Marmon has pointed out, the corps of eunuchs who guarded the Prophet's mosque and tomb had ostensibly been created by the great Crusader fighter Nureddin ibn Zengi in the late twelfth century; they were reinforced toward the end of the following century by the Mamluk sultans in an effort to protect the Sunni ulema appointed to Medina from the city's population, which at the time was still largely Zaydi and Ismaili Shiʿite[14]. By the Ottoman period, the tomb eunuchs enforced decorous behavior at the tomb while preventing the occasional Shiʿite from throwing rubbish into the graves of Abu Bakr and

Ethiopia and the Sudan in the Second Half of the Nineteenth Century", *The International Journal of African Historical Studies*, XXXII, nos. 2-3 (1999), p. 407-21, at p. 410.

12 Ahmed Resmî Efendi, *op. cit.*, p. 69-73; Jean-Claude Flachat, *Observations sur le commerce et sur les arts d'une partie de l'Europe, de l'Asie, de l'Afrique et même des Indes Orientales*, 2 vols., Lyon, 1766, vol. II, p. 132, 138-41.

13 On this point, see Hathaway, *Politics of Households*, *op. cit.*, p. 101-06, 169.

14 Shaun Marmon, *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society*, Oxford and New York, 1995, chapters 2-3.

ʿUmar, which are located within the tomb precinct[15]: while Sunnis recognize these two men as the Prophet Muhammad's successors as leaders of the Muslim community, Shiʿites believe that they usurped the succession, which should rightly have gone to the Prophet's cousin and son-in-law ʿAli ibn Abi Talib. The Şeyẖü'l-Harem appointed the other tomb eunuchs, who by the late eighteenth century numbered roughly forty[16]. This meant that the subordinate tomb eunuchs were, in effect, his clients. A eunuch neighborhood grew up next to the gate of the tomb complex, and the Şeyẖü'l-Harem lived in a grand residence at the neighborhood entrance. In effect, he became one of Medina's notables[17].

CAIRO

Even more than Medina, Egypt was a key arena of Chief Harem Eunuch household-building activities as a result of the Chief Eunuch's long-standing ties to this largest Ottoman province. Most African harem eunuchs were first enslaved in Cairo, where they arrived after being transported from Ethiopia through Sudan with one of the two annual slave caravans, or by boat through the Red Sea, and castrated in villages in Upper Egypt[18]. Many of them spent time in the households of Ottoman governors or members of Egypt's military-administrative elite before being presented as gifts to the imperial palace[19].

Connections to Egypt Through the Evkâfü'l-Haremeyn

While in office, the Chief Harem Eunuch was in close contact with Egypt through his position as superintendent, or *nâzir*, of the Evkâfü'l-Haremeyn, a collection of enormous imperial pious foundations estab-

[15] Sir Richard Francis Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, memorial ed., 2 vols., London, 1893; republished New York, 1964, vol. I, p. 321.

[16] Carsten Niebuhr, *Travels through Arabia and Other Countries in the East*, Robert Heron, trans., 2 vols., Edinburgh, 1792; reprint Beirut, n.d., vol. II, p. 41; see also Marmon, *op. cit.*, p. 97 and p. 148 n. 280. This is the same number reported by Shams al-Din Muhammad al-Sakhawi in *Al-Tuhfa al-latīfa fī ta'rīkh al-Madīna al-sharīfa* at the end of the fifteenth century; see Marmon, *op. cit.*, p. 39. In contrast, Richard Francis Burton reports 120 in the 1850s; see Burton, *op. cit.*, vol. I, p. 372.

[17] Hathaway, *Beshir Agha*, *op. cit.*, p. 57.

[18] *Ibid.*, p. 18-20, 23.

[19] *Ibid.*, p. 23, 25-26.

lished by key sultans and imperial women in the sixteenth and seventeenth centuries, building on Mamluk sultanate precedent, to benefit the poor of Mecca and Medina, as well as pilgrims to the Holy Cities[20]. Although land and properties throughout the Ottoman Empire were endowed to the Evkâf, a disproportionate number were concentrated in Egypt — in particular, villages in Upper Egypt that grew grain for the Holy Cities, which was delivered with the annual *hajj* caravan from Cairo. The members of Egypt's military-administrative elite competed for the tax farms of these villages and therefore cultivated ties with the acting Chief Harem Eunuch in the hope that he would award them these revenues. Beginning with Hacı Beşir Ağa in the early eighteenth century, if not earlier, the acting Chief Harem Eunuch kept a permanent representative, known as the vekîl-i Darüssaade (literally, "agent of the Abode of Felicity", referring to the harem), in Cairo to ensure that revenues from the Evkâf villages were delivered to Istanbul in a timely fashion. This *vekîl* was usually a client of the Chief Eunuch from among Egypt's grandees[21].

Exile To Cairo

Beginning in the mid-seventeenth century, furthermore, it became routine for a Chief Harem Eunuch who had been dismissed from office to be exiled to Cairo; there, he would live out his life in what amounted to comfortable retirement[22]. He would usually have planned for this retirement in advance, acquiring a house and a number of clients and slaves, including mamluks, before arriving in Cairo. By the late seventeenth century, in fact, a sort of eunuch neighborhood had grown up along the shores of Birkat al-Fil, west of Cairo's citadel, which between the early years of that century and the middle of the following century, as André Raymond has pointed out, was the hub of elite residence in

[20] See Stanford J. Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1798*, Princeton, 1962, p. 269-70; İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, Ankara, 1945, 1984, 1988, p. 177-83; *idem*, *Mekke-i Mükerreme Emirleri*, Ankara, 1972, p. 15; Hathaway, *Politics of Households*, *op. cit.*, p. 140; *eadem*, "The Role of the Kızlar Ağası in Seventeenth-Eighteenth Century Ottoman Egypt", *Studia Islamica*, LXXV (1992), p. 141-58, at p. 141-42.

[21] See Hathaway, *Beshir Agha*, *op. cit.*, p. 82-84; *eadem*, *Politics of Households*, *op. cit.*, p. 91, 143-44; *eadem*, "The Role of the Kızlar Ağası", *art. cit.*, p. 145-47.

[22] Hathaway, *Beshir Agha*, *op. cit.*, p. 16; *eadem*, *Politics of Households*, *op. cit.*, p. 140-41; *eadem*, "The Role of the Kızlar Ağası", *art. cit.*, p. 142.

Cairo[23]. Many of the houses in this area were used by a succession of exiled eunuchs, who often endowed their houses to their personal *vakıf*s.

Eunuch Households In Cairo

Not surprisingly, given their enmeshment in Egypt, exiled Chief Eunuchs participated in the game of household-building in that province. The most striking and anomalous example of a eunuch-led household in Egypt has to be that of the aforementioned Yusuf Ağa, who was exiled to Cairo in 1687 and lived there for thirty years until his death in 1717 at the age of ninety-six[24]. Because of the anomalous circumstances of his deposition, Yusuf Ağa was forced to behave as an " ordinary " Egyptian grandee rather than as a palace luminary. He was deposed in the course of the military coup that brought down Sultan Mehmed IV. While on his way to Üsküdar to take ship for Egypt, he was stopped by a band of " rebels " (*zorbalar*) and taken to the prison in the Yediküle fortress, at one end of the Byzantine land walls, while his property in the capital was inventoried and seized. Meanwhile, the governor of Egypt, Damad Hasan Pasha, Yusuf's own former scribe and a son-in-law of Mehmed IV, sold his property there[25]. When Yusuf finally arrived in Cairo, consequently, he had virtually nothing, except what some of his former mamluks in Egypt had been able to buy back from the governor. He was thus obliged to build a household " from the ground up ". He retained a house at Birkat al-Fil which had been owned by his patron, the former Chief Eunuch Taş Yatur Ali Ağa (term 1644-45), and was apparently able to purchase at least a few mamluks while relying on those he had acquired while still in office. The most prominent of these was Mustafa Bey Kızlar (so-called because he was the mamluk of the Kızlar Ağası, or " agha of the girls ", *i.e.,* Yusuf Ağa), who served at various times as *defterdâr*, or

[23] André Raymond, « Essai de géographie des quartiers de résidence aristocratique au Caire au XVIIIe siècle », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, VI (1963), p. 58-103, especially p. 66-67, 72-73, 75-78 ; Jane Hathaway, " The Wealth and Influence of an Exiled Ottoman Eunuch in Egypt : The *Waqf* Inventory of Abbas Agha ", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XXXVII (1994), p. 293-317, at p. 304-05 ; *eadem*, " Exiled Harem Eunuchs as Proponents of the Hanafi *Madhhab* in Ottoman Cairo ", *Annales Islamologiques*, XXXVII (2003), p. 191-99, at p. 193.

[24] His death on 12 Rebiülevvel 1129/24 February 1717 is reported in Ahmed Çelebi ibn ʿAbd al-Ghani, *Awdah al-ishārāt fī man tawalla Misr al-Qāhira min al-wuzarā' wa'l-bāshāt*, A.A. ʿAbd al-Rahim, ed., Cairo, 1978, p. 290.

[25] Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silâhdâr Târîhi*, 2 vols., Istanbul, 1928, vol. II, p. 288, 307-08.

chief financial officer of the province; governor of the grain-rich Upper Egyptian subprovince of Jirja; and *kaymakâm* (Arabic, *qā'im maqām*), or stand-in for a deposed governor; he also appears to have served as vekîl-i Darüssaade to Hacı Beşir Ağa while the latter was acting Chief Harem Eunuch[26]. However, Yusuf was obliged to compete with Egypt's grandees for revenues and offices. The records of Gülnuş Emetullah's Valide Vakfı during the 1690s and early 1700s show that Yusuf alternated with prominent Egyptian beys of the Faqari faction, notably Zülfikar Bey and his son, Ibrahim Bey ibn Zülfikar, as *mütevelli* (Arabic, *mutawalli*), the superintendent of the *vakıf* "on the spot" in Egypt[27].

Arguably more typical of Chief Harem Eunuch household-building efforts in Egypt were those cases in which a client of the acting Chief Eunuch founded a household. Such appears to have been the case with the Jalfi household, an associate household to the powerful Kazdağlı household, which dominated Egypt's Azab regiment for much of the eighteenth century. The household's founder, Hasan Kethüda al-Jalfi, was a mamluk of one Mehmed Çavuş Qiyala, who in turn was a mamluk of the powerful Hacı Beşir Ağa well before Beşir Ağa became Chief Harem Eunuch[28]. Decades later, Hacı Beşir's successor, the ill-fated Moralı Beşir Ağa, acquired five mamluks, all brothers from the same family, one of whom married the daughter of Rıdvan Kethüda al-Jalfi, another of whom joined the household of Rıdvan's senior partner, the powerful Ibrahim Kethüda al-Kazdağlı[29]. A third Beşir Ağa, known as Hazinedar Beşir, who served as Chief Harem Eunuch from 1752-55, appears to have been a client of Osman Kethüda al-Kazdağlı, the chief of a branch of the Kazdağlı household that rivaled Ibrahim Kethüda's branch; his house was adjacent to Osman's mansion at Birkat al-Azbakiyya, which by the mid-eighteenth century had displaced Birkat al-Fil as the hub of elite residence[30].

[26] Hathaway, "The Role of the Kızlar Ağası", *art. cit.*, p. 147-48, 149, 157.

[27] *Eadem*, *Politics of Households*, *op. cit.*, p. 150-52 and nn. 42-43.

[28] *Ibid.*, p. 53, 146-47; ʿAbd al-Rahman ibn Hasan al-Jabarti, *ʿAjā'ib al-āthār fī'l-tarājim wa'l-akhbār*, Hasan Muhammad Jawhar, *et al.*, eds., 7 vols., Cairo, 1959-67, vol. II, p. 52.

[29] Al-Jabarti, *op. cit.*, vol. III, p. 158; Hathaway, *Politics of Households*, *op. cit.*, p. 111 n. 3.

[30] Hathaway, *Politics of Households*, *op. cit.*, p. 160-62; Raymond, *art. cit.*, p. 73-75, 78-79, 83, 97-103.

CONCLUSION

It might seem as if these three cities — Istanbul, Medina, and Cairo — represent three distinct phases of Chief Harem Eunuch household participation. While in office in Topkapı Palace, the Chief Eunuch operated mainly as a member of the sultan's household, even while cultivating ties of patronage with other harem eunuchs. In Medina, he acted as the *de facto* head of a large eunuch household centered on the Prophet Muhammad's tomb. Only in Cairo was he able to build a full-fledged, potentially self-sustaining elite household, complete with mamluks. Yet I would caution against such a neatly segmented interpretation. Instead, I see these sites of household-building as part of a broad continuum within the Chief Eunuch's career. Ties of *intisāb* with the imperial family and other palace personnel, with other eunuchs, and with mamluks and other military-administrative clients played a part at all stages of his career and are attested in the available primary sources. The overriding point is that household participation, whether as member or as head, was a continuous and evolving activity throughout the Chief Harem Eunuch's career.

BIBLIOGRAPHY

Primary sources

AHMED ÇELEBI IBN ABD AL-GHANI, *Awdah al-ishārāt fī man tawalla Misr al-Qāhira min al-wuzarā' wa'l-bāshāt*, A.A. ʿAbd al-Rahim, ed. Cairo, 1978.

AHMED RESMÎ EFENDI, *Hamîletü'l-Küberâ*, Ahmet Nezihî Turan, ed. Istanbul, 2000.

BON, Ottaviano, in *Relazioni di ambasciatori veneti al senato*, Luigi Firpo, ed., vol. XIII: *Constantinopoli (1590-1793)*, Turin, 1965, 1984.

BURTON, Sir Richard Francis, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, Memorial ed. 2 vols., London, 1893. Republished New York, 1964.

DURAN, Tülay, ed., *Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar: Hanım Sultan Vakfiyyeleri*, Istanbul, 1990.

FLACHAT, Jean-Claude, *Observations sur le commerce et sur les arts d'une partie de l'Europe, de l'Asie, de l'Afrique et même des Indes Orientales*, 2 vols, Lyon, 1766.

AL-JABARTI, ʿABD AL-RAHMAN IBN HASAN, *ʿAjā'ib al-āthār fī'l-tarājim wa'l-akhbār*, Hasan Muhammad Jawhar, *et al.*, eds, 7 vols, Cairo, 1959-67.

NIEBUHR, Carsten, *Travels through Arabia and Other Countries in the East*, Robert Heron, trans. 2 vols., Edinburgh, 1792. Reprint Beirut, n.d.

SILAHDAR FINDIKLILI MEHMED AĞA, *Silâhdâr Târîhi*, 2 vols, Istanbul, 1928.

Topkapı Sarayı Arşivi (Istanbul), E 33/9, 14, 16, 22-24, 31, 37.

Secondary sources

ABOU-EL-HAJ, Rifaat A, "The Ottoman Vezir and Paşa Households, 1683-1703: A Preliminary Report", *Journal of the American Oriental Society,* XCIV (1974), p. 438-47.

BAER, Marc David, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, Oxford and New York, 2008.

DARLING, Linda T., *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660*, Leiden, 1996.

FAROQHI, Suraiya, "Crisis and Change, 1590-1699", Part II of *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Halil Inalcik, ed., with Donald Quataert, Cambridge, 1994, p. 413-636.

HATHAWAY, Jane, *Beshir Agha, Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem*, Oxford, 2006.

——, "Exiled Chief Harem Eunuchs as Proponents of the Hanafi *Madhhab* in Ottoman Cairo", *Annales Islamologiques,* XXXVII (2003), p. 191-99.

——, *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs*, Cambridge, 1997.

——, "The Role of the Kızlar Ağası in Seventeenth-Eighteenth Century Ottoman Egypt", *Studia Islamica,* LXXV (1992), p. 141-58.

——, "The Wealth and Influence of an Exiled Ottoman Eunuch in Egypt: The *Waqf* Inventory of Abbas Agha", *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* XXXVII (1994), p. 293-317.

Howard, Douglas A., "Ottoman Historiography and the Literature of 'Decline' of the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Journal of Asian History,* XXII (1988), p. 52-77.

Kafadar, Cemal, "The Question of Ottoman Decline", *Harvard Middle East and Islamic Review,* IV, nos. 1-2 (1997-98), p. 30-75.

Kunt, Metin, *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*, New York, 1983.

Marmon, Shaun, *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society*, Oxford and New York, 1995.

Moore-Harell, Alice, "Economic and Political Aspects of the Slave Trade in Ethiopia and the Sudan in the Second Half of the Nineteenth Century", *The International Journal of African Historical Studies,* XXXII, nos. 2-3 (1999), p. 407-21.

Peirce, Leslie, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, New York and Oxford, 1993.

Penzer, N.M., *The Harem: An Account of the Institution as It Existed in the Palace of the Turkish Sultans, with a History of the Grand Seraglio from Its Foundations to Modern Times*, Philadelphia, 1936, 2nd ed. London, 1965. Reprint New York, 1993.

Piterberg, Gabriel, *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play*, Berkeley, 2003.

Raymond, André, « Essai de géographie des quartiers de résidence aristocratique au Caire au XVIIIe siècle », *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* VI (1963), p. 58-103.

Shaw, Stanford J., *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1798*, Princeton, 1962.

Uzunçarşili, İ.H., *Mekke-i Mükerreme Emirleri*, Ankara, 1972.

——, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, Ankara, 1945, 1984, 1988.

Jane HATHAWAY, *Eunuch Households in Istanbul, Medina, and Cairo during the Ottoman Era*

This article examines the involvement of the Chief Eunuch of the Ottoman imperial harem (Darüssaade Ağası or Āghā Dār al-Saʿāda) in households – conglomerations of patron-client ties that served administrative and economic functions – at different stages of his career. Household membership and household building were integral parts of the Chief Eunuch's career from his earliest training through his years in the palace to his deposition and exile. The paper identifies three major locales of household involvement : Istanbul, where the Chief Eunuch cultivated clients within the palace ; Medina, where deposed Chief Eunuchs frequently served as heads of the eunuch guard at the tomb of the Prophet Muhammad ; and Cairo, where Ottoman eunuchs often began their careers attached to the households of provincial governors or notables, and ended their careers in comfortable exile.

Jane HATHAWAY, *« Maisons » d'eunuques à Istanbul, à Médine et au Caire à l'époque ottomane*

Cet article a pour sujet les efforts des chefs des eunuques du harem ottoman (*Darüssaade Ağası* en turc, *Âghâ Dâr al-Saʿâda* en arabe) pour établir des « maisons » — c'est-à-dire des systèmes de liens à fonctions administratives et économiques entre un patron et ses clients — aux diverses étapes de leurs carrières. On peut identifier trois sites où se déployaient principalement leurs efforts : Istanbul, où le chef des eunuques entretenait des liens de clientèle au sein du Palais ; Médine, où les chefs des eunuques déposés avaient souvent la fonction de chef des eunuques qui gardaient la tombe du Prophète Mahomet ; le Caire, où les eunuques ottomans commençaient généralement leurs carrières dans les maisons des gouverneurs ou des grands de la province, et où ils achevaient ces mêmes carrières dans un exil confortable.

LE TOMBEAU DES SULTANS : Constructions monumentales et stratégies funéraires dans les sultanats mamelouk et ottoman

La mort lamentable du sultan al-Ašraf Ṭūmānbāy, pendu au Caire le 14 avril 1517 à la porte de Zuwayla, lieu de tant de rituels souverains sous le règne des sultans mamelouks, mettait un point final à une histoire vieille de plus de deux siècles et demi, balayée en quelques mois par les victoires éclatantes du sultan ottoman Selīm. Laissé trois jours durant suspendu au gibet, le corps du dernier sultan mamelouk recevait finalement les soins mortuaires, et peut-être un linceuil donné par Selīm, avant d'être inhumé dans l'enclos funéraire (*ḥawš*) de la grande fondation pieuse de son prédécesseur, al-Ašraf Qānṣūh al-Ġawrī (1501-1516)[1]. Le lieu n'est jamais insignifiant. Ṭūmānbāy était, certes, le neveu du dernier grand sultan mamelouk, tombé à Marǧ Dābiq huit mois plus tôt. Mais le corps de celui-ci — jamais retrouvé, décapité pour ne pas être identifié ou inhumé à Alep par les soins de Selīm ? — n'avait jamais rejoint le dôme funéraire monumental où reposaient déjà deux de ses enfants, en plein centre du Caire[2]. En faisant reposer la dépouille de Ṭūmānbāy, non pas dans le mausolée, mais dans l'enclos funéraire adjacent, le souverain

Julien Loiseau est maître de conférences en histoire de l'Islam médiéval, université Paul-Valéry Montpellier-III, Centre de recherche sur les pays méditerranéens au Moyen Âge (CREPMA, EA 4207)

[1] Ibn Iyās, *Badā'i'*, éd. V, p. 176-177 / trad. II, p. 170-171 ; Lellouch, *Les Ottomans en Égypte*, p. 18.
[2] Lellouch, *Les Ottomans en Égypte*, p. 7, note 29.

Turcica, 41, 2009, p. 305-340. doi: 10.2143/TURC.41.0.2049298

ottoman privait définitivement le monument de sa mémoire souveraine (ill. 1).

Le rappel de ces faits bien connus illustre l'abîme qui séparait en 1517 la culture politique moribonde des Mamelouks et celle, triomphante, des Ottomans. D'un côté, un régime où l'esclavage militaire a été érigé en système, où le souverain est issu des rangs de l'aristocratie des émirs, où « le pouvoir ne peut engendrer » comme le rappelait un diplôme d'investiture délivré par le calife du Caire[3]. De l'autre, une construction monarchique qui se poursuit à la neuvième génération, où le souverain veille jalousement à l'intégrité du patrimoine de sa maison, où la légitimité à régner ne se transmet que de père en fils. Tout les sépare un peu plus encore à l'heure de la mort, quand, chez les Ottomans, au moins depuis 1451 et l'avènement de Meḥmed II, l'inhumation du sultan défunt et la construction de son mausolée sont les premiers actes souverains de son fils et successeur[4] ; quand, chez les Mamelouks, la dépouille du sultan rejoint le mausolée monumental qui avait illustré sa gloire, de son vivant, et ne recèle plus à sa mort qu'une mémoire strictement familiale.

Ainsi opposées, on ne voit pas d'ordinaire sur quel terrain comparer l'histoire du sultanat mamelouk et celle du sultanat ottoman : deux histoires que l'on préfère aborder dans leur succession, dans le passage d'une hégémonie ancienne à une hégémonie nouvelle. Mais les événements des années 1516-1517, en liquidant la première, en faisant triompher la seconde, n'auraient-ils pas eu pour effet, rétrospectif, de creuser exagérément l'écart qui sépare la culture politique des deux sultanats ? L'une appartient certes au passé ; à l'autre appartient l'avenir. Mais dans le tumulte du XVe siècle, avant que les destins ne soient scellés, il n'est pas improbable que les souverains du vénérable État mamelouk et ceux du jeune État ottoman aient cherché, sur des terrains similaires, des réponses à des problèmes comparables.

De fait, les deux sultanats se sont engagés, l'un après l'autre, sur la voie d'une sédentarisation du pouvoir sans précédent dans l'histoire du monde islamique, capitalisant en un lieu unique une part écrasante de leurs ressources (économiques, politiques, symboliques), au point de confondre leur destin avec celui de leur ville capitale. Le processus avait été amorcé, dans le sultanat mamelouk, au tournant des XIIIe et

[3] Holt, « Abbaside Caliphate of Cairo », p. 505.
[4] Vatin et Veinstein, « Les obsèques des sultans ottomans », p. 230-231 et 235.

XIVe siècles, avec la réurbanisation du Caire sous le règne d'al-Manṣūr Qalāwūn (1280-1290) et de ses descendants. Mais il n'est poussé à son terme que dans la première moitié du XVe siècle, dans les circonstances dramatiques de la ruine et de la reconstruction de la capitale égyptienne[5]. Dans le sultanat ottoman, le dédoublement du siège du pouvoir entre Bursa et Édirne, pérennisé par les déchirements de la « période de l'interrègne » (1402-1413), illustrait les solutions propres à un État en expansion, à la frontière entre Islam et Chrétienté ; mais la conquête de Constantinople en 1453 et l'établissement du sultan, après bien des hésitations, dans la vieille cité impériale en 1458, bouleverse radicalement cette première économie spatiale[6]. La reconstruction d'Istanbul dans la seconde moitié du XVe siècle ouvre la voie à une sédentarisation définitive du sultanat ottoman dans sa nouvelle capitale.

La mémoire des sultans défunts, le choix du lieu de leur inhumation, le traitement monumental de leur tombeau, ne sont pas indifférents au processus de sédentarisation du pouvoir. Le rassemblement des morts de la dynastie n'a certes rien d'une nouveauté dans la culture politique du monde islamique. À ce titre, il suffit de rappeler la procession des cercueils des ancêtres du calife fatimide al-Muʿizz li-dīn Allāh, qui l'accompagnèrent en 973 dans son voyage sans retour du Maghreb en Égypte, de Mahdiyya à sa nouvelle capitale al-Qāhira[7]. L'usage de fonder, pour le souverain défunt, un mausolée particulier et de l'édifier sur un mode monumental, est en revanche davantage d'actualité. Si les prototypes remontent sans doute aux princes samanides du Xe siècle, l'architecture funéraire monumentale connaît un développement spectaculaire, dans les grandes villes des terres centrales du monde islamique, aux XIVe et XVe siècles. Aussi les mausolées des sultans, les choix funéraires et les éventuelles stratégies qu'ils expriment pourraient bien être les pierres de touche d'une sédentarisation du pouvoir qui a suivi des chemins distincts, mais foncièrement comparables, dans l'histoire des Mamelouks et celle des Ottomans.

Les réflexions qu'on va lire procèdent donc d'un essai de comparaison entre deux cultures politiques différentes. Mais c'est d'une comparaison dissymétrique qu'il s'agit, entre deux champs disciplinaires inégalement investis : pour l'histoire du sultanat mamelouk, les faits présentés sont le

[5] Loiseau, *Reconstruire la Maison du sultan*.
[6] Yerasimos, « La ville ottomane », p. 176.
[7] Bianquis, « La prise du pouvoir par les Fatimides », p. 89.

résultat d'une recherche personnelle menée sur l'histoire du Caire aux XIVe et XVe siècles ; pour celle du sultanat ottoman, ils ont été empruntés aux travaux récents de Gülru Necipoğlu, de Nicolas Vatin et de Gilles Veinstein, ainsi que de feu Stéphane Yerasimos. En espérant que le contrepoint proposé saura leur faire honneur.

DES CAPITALES FUNÉRAIRES

Le choix du lieu d'inhumation, qu'il soit fait par le sultan de son vivant ou à son décès par son successeur, est un indice précieux de la continuité ou de la discontinuité mémorielle dans laquelle s'inscrit le souverain. Quand ce choix vient établir ou prolonger une tradition, il participe à ce maillage diffus de souvenirs et d'habitudes, de choix positifs et d'une certaine évidence des lieux, qui font d'une ville le siège privilégié du pouvoir souverain.

Bursa, aux origines

Il est ainsi loisible de minorer longtemps le rôle de Bursa, prise en 1326, dans l'histoire du petit beylicat de la Maison d'Osmān. L'important se déroule ailleurs, dans les Balkans, une fois franchi en 1354 le verrou des Dardanelles. Il faut sans doute attendre le règne de Bāyezīd Yıldırım (1389-1402) pour que la petite cité de Bithynie tienne pleinement lieu de capitale : de ce point de vue, la construction en son centre d'une nouvelle grande mosquée, l'Ulucami, avec le produit du butin de la victoire de Nicopolis en 1396, marque une étape importante[8]. Il n'empêche. Bursa n'a beau être longtemps qu'une base arrière et un lieu d'hivernage, la Maison d'Osmān y a enraciné rétrospectivement sa mémoire, jusque dans le mythe : le fondateur éponyme de la dynastie ne serait pas inhumé à Sögüt, mais à Bursa ; l'une des premières décisions d'Orhān b. Osmān, après la prise de la ville en 1326, aurait été d'aménager le monastère Saint-Élie, dans la citadelle, en un mausolée familial ; mieux, Osmān serait mort, non en 1324, mais en 1326 aux côtés de son fils, lors du siège de Bursa, faisant le vœu d'être inhumé dans la cité après la victoire[9]. On

[8] Yerasimos, *Constantinople*, p. 164-167.
[9] Vatin et Veinstein, *Le Sérail ébranlé*, p. 36-37, 110 et 430 ; Yerasimos, *Constantinople*, p. 158-159.

sait la valeur de promesse que recèlent les tombes des héros, dans la tradition épique de l'Anatolie turcomane : promesse d'une conquête définitive, dut-elle être ajournée, comme celle de Constantinople où repose, dissimulée depuis le Ier siècle de l'Hégire, la dépouille d'Ebū Eyyüp Ensarī[10]. Mais le cas de Bursa est singulier. Quitte à tordre les faits, c'est toute l'histoire de la Maison d'Osmān qui doit venir s'y loger. Bursa n'est pas l'avenir de la dynastie, c'est son berceau.

Aussi les souverains y sont-ils inhumés, les uns après les autres, d'Orhān b. Osmān en 1362 à Murād II en 1451. Aucun n'est mort pourtant en Bithynie ; mais leur dépouille y est ramenée, qui d'Iznik, qui de Kosovo Polje, qui d'Edirne, transgressant l'obligation légale faite aux musulmans d'inhumer leurs morts dans la journée qui suit le décès. Il y a là un choix délibéré, exprimé de leur vivant par les premiers souverains de la Maison d'Osmān. Murād Ier, comme Bāyezīd Ier Yıldırım, comme Meḥmed Ier Çelebi, ont fait bâtir à Bursa un complexe religieux, associant une mosquée et parfois une *medrese* à leur propre mausolée[11]. Quant à Murād II, il a fait rédiger son testament en 1446, en arabe comme il se doit encore, demandant à être inhumé à Bursa auprès de son défunt fils ʿAlī[12]. Mais au-delà du choix personnel, il en va de la continuité mémorielle de la Maison d'Osmān. Dans les déchirements de « l'interrègne » (1402-1413), la dépouille de Bāyezīd Ier Yıldırım, mort en captivité dans l'armée de Tamerlan, semble être ainsi devenue un enjeu dans la course à la légitimité qui oppose ses quatre fils : si les circonstances du rapatriement du corps, restitué par son vainqueur, restent obscures, c'est bien à Bursa qu'il est inhumé, par l'un ou l'autre des prétendants de la Maison d'Osmān[13].

Bursa, entre Édirne et Istanbul

Édirne, capitale de frontière, clé de la Roumélie, résidence privilégiée des sultans ottomans dans la première moitié du XVe siècle : Murād II y fait édifier un nouveau complexe palatial, sur une île de la rivière Tunca ;

[10] Yerasimos, *La Fondation de Constantinople*, p. 164-174 ; Veinstein, « Le rôle des tombes sacrées ».

[11] Yerasimos, *Constantinople*, p. 161-162, 163-164 et 169-170.

[12] Babinger, *Mehmed the Conqueror*, p. 45-46 ; Vatin et Veinstein, *Le Sérail ébranlé*, p. 421-422. Retrouvé avec d'autres documents en Bulgarie en 1931, le testament de Murād II a été édité, assorti d'un fac-similé, par İnalcik, *Fatih Devri*, p. 209-215.

[13] Vatin et Veinstein, *Le Sérail ébranlé*, p. 430.

Meḥmed II le fait agrandir et y séjourne encore, au retour de chaque campagne militaire, jusqu'en 1457[14]. Édirne, où Murād II multiplie les chantiers monumentaux : le Dār ül-hadīs achevé en 1435, la mosquée Murādiye pour les derviches Mevlevis en 1436, la mosquée Üç Şerefeli commencée en 1437. Édirne, où le même Murād II fait inhumer deux de ses fils et l'une de ses filles dans les mausolées qui flanquent la mosquée du Dār ül-hadīs[15]. Aucun souverain ottoman n'y est pourtant inhumé : en 1451, c'est à Bursa que Meḥmed II fait convoyer la dépouille de son père Murād II, mort à Édirne.

La conquête de Constantinople a bouleversé, sur la longue durée, cette première géographie dont Bursa était l'épicentre. Mais il a fallu attendre un quart de siècle pour que la translation du siège du pouvoir fasse sentir ses effets sur les choix funéraires du sultan ottoman. En 1479, Meḥmed II fait édifier à Bursa, au sein du complexe monumental fondé par son père, la Murādiye, un mausolée destiné à accueillir la dépouille de son propre fils aîné, Muṣṭafā, mort cinq ans plus tôt. Ce monument funéraire est le troisième du complexe, après les mausolées édifiés sur l'ordre de Meḥmed II, en 1449 pour la dépouille de sa mère Hüma Sulṭān, en 1451 pour celle de son père Murād II (ill. 2)[16]. Ainsi la Murādiye de Bursa prend-elle en 1479 une signification nouvelle : le complexe, qui ne devait accueillir initialement que la dépouille de son fondateur, auprès de celles de son épouse et de ses fils morts sans régner, devient une nécropole familiale ; la fondation personnelle de Murād II devient l'institution funéraire de la Maison d'Osmān.

Dans les mêmes années en effet, Meḥmed II y fait édifier le mausolée de l'une de ses épouses, Gülşah Hatun, la mère de Muṣṭafā. En 1499, son fils et successeur Bāyezīd II y fait inhumer, dans le mausolée de son frère Muṣṭafā, le corps de son autre frère et grand rival Cem Sulṭān, recouvré après quatre années de tractations depuis sa mort aux portes de Naples, en 1495. Par la suite, Bāyezīd II fait élever au sein de la Murādiye un mausolée pour son fils Maḥmūd, mort sans régner en 1507. L'usage initié par Meḥmed II est suivi de manière irrégulière dans le premier quart du XVIe siècle. L'inhumation de certaines des femmes de la Maison d'Osmān au sein de la Murādiye ne semble guère poser de difficulté :

[14] BABINGER, *Mehmed the Conqueror*, p. 45-46 ; NECIPOĞLU, *Architecture, Ceremonial, and Power*, p. 3.

[15] YERASIMOS, *Constantinople*, p. 191-193.

[16] YERASIMOS, *Constantinople*, p. 178-179.

entre 1517 et 1527, trois mausolées sont édifiés, pour accueillir les dépouilles de deux des veuves de Bāyezīd II et de l'une de ses belles-filles. En revanche, l'usage de la Murādiye comme nécropoles des *šehzāde*, les fils du souverain morts sans régner, est bien plus erratique. Il y a sans doute là un effet de la pratique épisodique du fratricide par les sultans ottomans. Toujours est-il que la Murādiye n'accueillera plus que deux nouveaux mausolées : celui du *šehzāde* Aḥmed, fils de Bāyezīd II, mort en 1513 après s'être rebellé contre son frère Selīm ; celui du *šehzāde* Muṣṭafā, exécuté en 1553 pour s'être rebellé contre son père Soliman, édifié vingt ans plus tard par son frère Selīm II[17]. Cent vingt ans après la conquête de Constantinople, Bursa joue une dernière fois le rôle d'annexe funéraire de la Maison d'Osmān.

Istanbul, tombeau des Ottomans

La sédentarisation du sultanat ottoman à Istanbul, dans la seconde moitié du XVe siècle, a réinvesti entre temps la vieille cité d'un nouveau projet impérial, où les dépouilles des sultans défunts vont peu à peu fixer les points d'ancrage d'un dispositif monumental exaltant la dynastie issue de la Maison d'Osmān. À compter de Meḥmed II mort en 1481, tous les sultans ottomans ont été inhumés à Istanbul *intra-muros* : même les souverains qui décédèrent très loin de leur capitale, comme Soliman le Magnifique mort en 1566 à Szigetvár, en Hongrie ; même ceux qui vécurent à Édirne, comme Aḥmed II (1703-1730), qui y fit pourtant inhumer six de ses enfants[18]. Seule exception, très tardive et toute relative, à ce qui est devenu une véritable coutume dynastique : l'inhumation de Mehmed V Reşad (1909-1918) à Istanbul, mais hors les murs, à proximité du sanctuaire d'Ebū Eyyüp Ensarī[19].

La formidable continuité dynastique de la Maison d'Osmān, la confusion de son destin et de celui de sa nouvelle capitale, auraient pu, cependant, dissimuler rétrospectivement les hésitations initiales des premiers sultans ottomans. Si Meḥmed II a bien attendu 1458 pour établir sa résidence ordinaire à Istanbul, si la restauration de la vieille cité impériale a bien suscité des réticences dont témoignent encore les traditions

[17] *Ibid.* Sur les tribulations du corps de Cem Sulṭān, voir Vatin, « Macabre trafic ». Sur le problème du fratricide, voir Vatin et Veinstein, *Le Sérail ébranlé*, p. 150-170.

[18] Vatin et Veinstein, *Le Sérail ébranlé*, p. 139-143 ; Yerasimos, *Constantinople*, p. 191.

[19] Necipoğlu, « Dynastic Imprints on the Cityscape », p. 26.

sur la fondation de la ville mises en forme à la fin du siècle[20], tout suggère que Bursa a rapidement perdu son statut de capitale funéraire. La construction de la mosquée de Fātiḥ à Istanbul, au sommet de la ligne de crête qui domine la Corne d'Or, pourrait bien avoir été décidée dès 1459 : achevé en 1471, le vaste complexe monumental du sultan Meḥmed II s'élève sur un site d'une dizaine d'hectares, à l'emplacement de l'ancienne église des Saints-Apôtres. La présence en ces lieux du mausolée de Constantin et des tombeaux de bon nombre des empereurs romains ne pouvait être ignorée du souverain[21] ; les aristocrates grecs ralliés au sultan, à l'image du chroniqueur Michel Kritovoulos, n'auraient pas manqué de l'en instruire. Aussi, même si Meḥmed II n'a sans doute pas fait construire lui-même le mausolée élevé derrière sa grande mosquée, que l'acte de fondation en *waqf* ne mentionne pas, la mémoire des lieux et la monumentalité du nouvel édifice invitaient sans équivoque son fils et successeur, Bāyezīd II, à inhumer là sa dépouille. On sait que l'anonyme français du *Testament de Amyra Sultan Nichemedy* prête d'ailleurs à Meḥmed II le vœu d'être inhumé dans l'enceinte de sa fondation pieuse[22].

Quel qu'ait été le dessein de Meḥmed II, l'affaire semble entendue sous le règne de Bāyezīd II (1481-1512), pourtant proche des milieux restés hostiles à la politique impériale de son père. Certes, la première fondation monumentale voulue par le souverain est édifiée à Édirne, entre 1484 et 1488 ; il faut attendre 1500 pour qu'il fonde à Istanbul le complexe qui s'élève dans les environs du Vieux Palais (Sarāy-i ʿatīq), le long du nouvel axe processionnel de la Divanyolu. Mais c'est bien à Istanbul que Bāyezīd II voulut être inhumé, même si c'était hors les murs, près du sanctuaire d'Ebū Eyyüp Ensarī. Son fils et successeur Selīm lui refusa cette dernière volonté et fit élever le mausolée de son père derrière sa grande mosquée[23]. Le paradigme associant, au cœur de la capitale impériale, la fondation monumentale du souverain défunt et le mausolée édifié par son successeur, est fixé pour près d'un siècle. Istanbul est bien devenu la capitale funéraire des sultans ottomans.

[20] Yerasimos, *La Fondation de Constantinople*.

[21] Mango, *Le développement urbain de Constantinople*, p. 27.

[22] Vatin et Veinstein, « La mort de Mehmed II », p. 203-204.

[23] Vatin et Veinstein, « Les obsèques des sultans ottomans », p. 230 ; *id.*, *Le Sérail ébranlé*, p. 431.

Le Caire, nécropole des Mamelouks

Au regard des trois capitales ottomanes, de la translation du siège du pouvoir qui accompagne la courbe ascendante de la Maison d'Osmān, l'État mamelouk témoigne d'un enracinement remarquable. Rappelons que le règne des « sultans esclaves » a commencé en Égypte, avec le renversement du sultan ayyoubide al-Muʿaẓẓam Tūrānšāh, en 1250, par les grands officiers mamelouks de son père al-Ṣāliḥ Naǧm al-Dīn. Le Caire est, dès sa genèse, le siège du sultanat mamelouk. Les anciens esclaves soldats délaissent d'ailleurs la nouvelle citadelle de l'île de Rawḍa, édifiée dans les années 1240 sur le fleuve (*baḥr*), qui avait donné son nom à leur régiment : les Mamelouks baḥrides ; ils réinvestissent la Citadelle de la Montagne, la forteresse ayyoubide qui domine la ville, lieu de résidence de tous les sultans jusqu'à la conquête ottomane de 1517.

À cela, l'intégration progressive au domaine mamelouk des anciennes principautés ayyoubides du Bilād al-Šām, et les nombreuses campagnes menées depuis Damas par le sultan al-Ẓāhir Baybars (1260-1277), n'ont rien changé. Si Baybars, le véritable fondateur du nouveau régime, est inhumé à Damas, c'est qu'il y est mort et que son fils et successeur al-Saʿīd Berke Ḫān (1277-1280) a voulu inaugurer son propre règne par la fondation d'une *madrasa* funéraire, pour honorer la dépouille de son père. Mais c'est bien au Caire que Baybars avait, de son vivant, fait édifier son mausolée, à l'ombre du dôme funéraire de son ancien maître, l'ayyoubide al-Ṣāliḥ Naǧm al-Dīn (ill. 3)[24].

De 1250 à 1517, quarante-huit souverains se sont succédés à la tête du sultanat mamelouk. Ils sont trente-deux, soit les deux tiers, à avoir été inhumés au Caire. L'usage n'est pas seulement le produit des circonstances : la dépouille de six sultans, morts hors de la capitale égyptienne, y a été ramenée, parfois après une première inhumation sur le lieu de leur décès[25]. Parmi les treize sultans mamelouks décédés et inhumés hors du

[24] Ibn ʿAbd al-Ẓāhir, *Al-Rawḍ al-zāhir*, p. 473-476 ; Ibn Taġrī Birdī, *Manhal*, III, nº 717, p. 462-463. Voir Meinecke, *Die mamlukische Architektur*, nº 4/33, p. 13 et nº 5/3 p. 52.

[25] Al-Ašraf Ḫalīl (1290-1293), assassiné lors d'une partie de chasse dans le Delta, est inhumé deux jours plus tard au Caire. Al-Manṣūr ʿAbd al-'Azīz b. Barqūq et al-Muẓaffar Aḥmad b. Šayḫ, après avoir succédé quelques mois à leur père, respectivement en 1405 et 1421, sont morts de la peste, en exil, à Alexandrie et inhumés sur place ; leur dépouille est ramenée par la suite au Caire et réinhumée dans le mausolée de leur père. Al-Manṣūr

Caire, dix sont morts en exil ou en prison, exécutés ou assassinés, et leur dépouille définitivement enterrée qui à Qūṣ, qui à Alexandrie, qui à al-Ṣāliḥiyya, al-Karak, Damas ou même Constantinople[26]. Leur dernière volonté n'est entrée en rien dans le choix de leur ultime demeure. Seuls trois sultans font en définitive exception : outre le cas singulier d'al-Ẓāhir Baybars (1260-1277), son fils al-Saʿīd Berke Ḫān (1277-1280), mort et inhumé à al-Karak, avant que sa dépouille ne rejoigne celle de son père à Damas, dix-sept mois plus tard ; al-ʿĀdil Kitbuġā (1294-1296), enfin, mort à Ḥamā, dont il était devenu gouverneur après avoir dû renoncer au sultanat, et inhumé à Damas où il avait fait édifier son mausolée[27]. Quant à al-Nāṣir Hasan (1354-1361) assassiné au Caire, al-Ẓāhir Qānṣūh (1498-1500) disparu après avoir été chassé du trône et al-Ašraf Qānṣūh al-Ġawrī (1501-1516) mort sur le champ de bataille de Marǧ Dābiq, on ignore le lieu de leur inhumation[28].

En d'autres termes, passée la fin du XIIIe siècle, les sultans mamelouks ont tous été inhumés au Caire, sauf à avoir connu une fin tragique hors de la capitale égyptienne. Une fois le régime stabilisé, Le Caire est non

'Uṯmān b. Ǧaqmaq et al-Mu'ayyad Aḥmad b. Aynāl ont connu le même destin : exilés après un court règne, respectivement en 1453 et 1461, ils meurent l'un à Damiette, l'autre à Alexandrie, mais leur dépouille est ramenée au Caire, sitôt la nouvelle de leur décès connue. Al-Ašraf Ǧānbulāt (1500-1501), enfin, est exécuté en prison à Alexandrie et inhumé sur place ; son corps est ramené par la suite au Caire, inhumé quelque temps dans le mausolée d'al-Ašraf Qāytbāy, puis réinhumé définitivement dans sa propre *turba*. Ibn Ḥabīb, *Taḏkirat al-Nabī*, I, p. 167 ; Ibn Taġrī Birdī, *Manhal*, I, nº 168, p. 316 et VII, nº 1432, p. 273 ; al-Saḫāwī, *Ḍaw'*, I, p. 246 et V, nº 456, p. 127-128 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ*, éd. IV, p. 7-8 / trad. II, p. 6.

[26] Al-Manṣūr 'Alī b. Aybak (1257-1259), exilé à Constantinople : on ignore la date de sa mort ; al-Muẓaffar Quṭuz (1259-1260), assassiné et inhumé à al-Ṣāliḥiyya, puis réinhumé dans une tombe anonyme sur ordre du sultan ; al-'Ādil Salāmiš b. Baybars (1280), mort en exil à Constantinople ; al-Manṣūr Abū Bakr b. Muḥammad b. Qalāwūn (1341), exilé, exécuté et inhumé à Qūṣ ; al-Nāṣir Aḥmad b. Muḥammad b. Qalāwūn (1342), exécuté et inhumé à al-Karak, mais sa tête est ramenée au Caire ; al-Nāṣir Faraǧ (1399-1412), exécuté et inhumé à Damas ; al-Mustaʿīn bi-Allāh, calife abbasside devenu sultan en 1412, mort en exil et inhumé à Alexandrie ; al-ʿAzīz Yūsuf b. Barsbāy (1438), mort en exil et inhumé à Alexandrie ; al-Ẓāhir Bilbāy (1467), mort en prison et inhumé à Alexandrie ; al-Ẓāhir Timurbuġā (1467-1468), mort en prison et inhumé à Alexandrie. Baybars al-Manṣūrī, *Zubda*, p. 46 ; Ibn Taġrī Birdī, *Manhal*, VIII, nº 1571, p. 55 ; IX, nº 1876, p. 76 ; VI, nº 1074, p. 14 ; XII, nº 2780, p. 309 ; II, nº 295, p. 164 ; VIII, nº 1801, p. 400 ; VII, nº 1307, p. 63 ; al-Saḫāwī, *Ḍaw'*, X, nº 1174, p. 304 ; X, nº 1131, p. 287-288 ; III, nº 167, p. 40-41.

[27] Ibn Taġrī Birdī, *Manhal*, IX, nº 1904, p. 118 et nº 2100, p. 339.

[28] Sur al-Nāṣir Ḥasan, voir Ibn Taġrī Birdī, *Manhal*, V, nº 927, p. 129 ; sur al-Ẓāhir Qānṣūh, voir Ibn Iyās, *Badā'iʿ*, éd. III, p. 436-438 ; sur Qānṣūh al-Ġawrī, voir *supra*, note 2.

seulement devenu l'unique siège du pouvoir dans le sultanat mamelouk, mais le lieu ordinaire de l'inhumation des souverains. La centralité politique de la ville capitale et la présence funéraire continue des sultans sont devenues deux réalités coextensives.

DES MONUMENTS FUNÉRAIRES

Mamelouks et Ottomans s'inscrivent dans la longue tradition monumentale des pouvoirs sultaniens, qui depuis le XIe siècle accorde un traitement architectural particulier au tombeau du souverain. Les uns et les autres ont également adopté le dispositif institutionnel élaboré dans le contexte de la restauration sunnite des XIe et XIIe siècles, associant en un même lieu et en une même fondation perpétuelle (*waqf*) différentes œuvres pieuses au service de la communauté : mosquée et *madrasa*, école élémentaire et couvent de soufis, établissement pour la distribution de nourriture ou d'eau potable, hôpital et bain public… C'est dans le cadre institutionnel et monumental de ces complexes pieux, que prend place bien souvent la dernière demeure du sultan.

Les mausolées de Bursa et d'Istanbul d'une part, ceux du Caire d'autre part, répondent cependant à des modèles architecturaux distincts. La tradition monumentale des Ottomans est celle du monde turco-iranien, que partagent la plupart des pouvoirs turcomans et turco-mongols aux XIVe et XVe siècles : le mausolée est un édifice autonome, souvent construit à proximité d'une mosquée ou d'une *medrese*, mais sans autre lien que la circulation propre à l'espace du complexe. La place du mausolée par rapport à la mosquée ou à la *medrese* est d'ailleurs variable, à Bursa, d'un complexe à l'autre. À Istanbul, en revanche, le plan centré du complexe de Fātiḥ, où le mausolée de Meḥmed II s'élève dans l'axe du *miḥrāb* de la mosquée, se retrouve également dans la Süleymaniye, achevée en 1557.

Aussi soignés que soient leur architecture et leur décor épigraphique, les mausolées des sultans ottomans restent cependant en retrait de l'édifice principal, mosquée ou *medrese*, construit sur des dimensions beaucoup plus monumentales. L'effet visuel est d'ailleurs considérablement renforcé par l'usage d'une même forme architecturale, la coupole, pour la couverture des différents édifices du complexe : la coupole unique du mausolée ne se distingue pas, sinon par sa taille plus réduite, des coupoles multiples qui couvrent la mosquée. Une seule fondation ottomane fait exception à

l'époque qui nous occupe : le Mausolée vert (Yeşil Türbe) édifié à Bursa par Meḥmed Ier Çelebi, encore inachevé à sa mort en 1421, qui domine de ses vingt-cinq mètres d'élévation et de sa coupole de quatorze mètres de diamètre la mosquée du complexe (ill. 4). Cet édifice en tout point exceptionnel dans l'architecture ottomane, tant par ses dimensions que par le décor de céramiques qui recouvre ses six côtés, s'inscrit dans la politique de restauration souveraine menée par le fils de Bāyezīd Yıldırım, après le désastre d'Ankara et les désordres de l'interrègne, après la destruction partielle de Bursa en 1414, également, par les troupes de l'émir des Karamanoğlu. Le décor confié aux « maîtres de Tabriz », comme le rappelle une inscription près du *miḥrāb* de la mosquée, et l'usage extensif de céramiques d'inspiration timouride, font du complexe de Meḥmed Ier, et singulièrement de son mausolée, une déclaration d'indépendance à l'égard du grand sultan de Hérat, Šāh Rūḫ (1405-1447)[29].

Les mausolées des sultans mamelouks s'inscrivent dans une tradition architecturale distincte, celle de leurs anciens maîtres ayyoubides. Deux édifices en témoignent encore dans la capitale égyptienne. Dans la vieille nécropole *extra-muros* de la Qarāfa, d'une part, le mausolée monumental édifié en 1211 par le sultan al-Kāmil Muḥammad sur la tombe de l'Imām al-Šāfiʿī : la dépouille du souverain ayyoubide et celle de sa mère reposent auprès du fondateur de l'école šāfiʿite, mort à al-Fusṭāṭ en 820 et objet d'une vénération particulière en Égypte, sous un dôme funéraire qui est désormais le plus vaste du Caire. Dans le cœur historique de la ville *intra-muros*, d'autre part, le mausolée du sultan al-Ṣāliḥ Naǧm al-Dīn, édifié par sa veuve Šaǧarat al-Durr en 1250, à l'angle de la double *madrasa* qu'il avait fondée sept ans plus tôt pour l'enseignement des quatre écoles juridiques : la dépouille du souverain repose en un haut lieu de la restauration sunnite, à l'emplacement des anciens palais fatimides, dans un complexe où siègeront à partir de 1265 les quatre *qāḍī l-quḍāt* d'Égypte[30].

Les monuments funéraires des sultans mamelouks ont hésité entre les deux modèles : celui du mausolée intégré dans les bâtiments d'une fondation pieuse, dont il est moins le centre que l'annexe, édifiée sur l'un des axes monumentaux qui traversent la ville en direction de la Citadelle ; celui de la fondation funéraire construite *extra-muros*, dans l'une des nécropoles du Caire, où le tombeau est au cœur du dispositif spatial et

[29] Yerasimos, *Constantinople*, p. 168-176.
[30] Behrens-Abouseif, *Islamic Architecture in Cairo*, p. 85-91.

des dispositions dévotionnelles fixées par l'acte de fondation. En ville comme au désert, cependant, la présence du tombeau est explicitée par le dôme (*qubba*) qui, dans l'architecture mamelouke, est une forme d'usage presque exclusivement funéraire[31].

On connaît avec précision la sépulture de trente sultans mamelouks, sur les trente-deux qui ont été inhumés au Caire[32]. Dix d'entre eux reposent dans le mausolée monumental qu'ils avaient fait édifier de leur vivant[33]. Sept autres ont également fait construire un monument funéraire, sans que leur dépouille y ait jamais reposé[34]. On reviendra plus loin sur le cas des quinze souverains qui reposent dans des fondations édifiées par des membres de leur famille. Au total, rares sont les sultans mame-

[31] Kessler, *The Carved Masonry Domes*. Au XVe siècle, cependant, le dôme commence à servir dans l'architecture de certaines fondations soufies : voir Behrens-Abouseif, « The *qubba*, an aristocratic type of *zāwiya* ». On trouvera une analyse architecturale des différents monuments évoqués ci-dessous dans Behrens-Abouseif, *Cairo of the Mamluks*.

[32] Ce n'est pas le cas d'al-Mu'izz Aybak (1250-1257). Aucune source ne mentionne, à ma connaissance, le lieu où repose ce sultan assassiné à la Citadelle ; sa dépouille a peut-être été inhumée dans la *madrasa* qu'il avait fondée à al-Fusṭāṭ : Baybars al-Manṣūrī, *Zubda*, p. 24 ; Ibn Taġrī Birdī, *Manhal*, I, p. 28 ; Ibn Duqmāq, *Intiṣār*, IV, p. 92-93. Ce n'est pas le cas non plus d'al-Kāmil Šaʿbān (1345-1346), exécuté et inhumé auprès de son frère Yūsuf, qu'il avait lui-même fait exécuter, sans que l'on connaisse le lieu où repose ce dernier : Ibn Ḥabīb, *Taḏkirat al-Nabī*, III, p. 90 ; al-Maqrīzī, *Sulūk*, II/3, p. 713 ; Ibn Taġrī Birdī, *Manhal*, VI, nº 1188, p. 250-253.

[33] Al-Manṣūr Qalāwūn (1280-1290), al-Ašraf Ḫalīl (1290-1293), al-Muẓaffar Baybars (1310-1311), al-Mu'ayyad Šayḫ (1412-1421), al-Ašraf Barsbāy (1422-1438), al-Ašraf Īnāl (1453-1461), al-Ẓāhir Ḫušqadam (1461-1467), al-Ašraf Qāytbāy (1468-1496), al-Ašraf Ǧānbulāt (1500-1501) et al-ʿĀdil Ṭūmānbāy (1501). Voir Ibn Taġrī Birdī, *Manhal*, IX, nº 1890, p. 95 ; V, nº 1009, p. 278-279 ; III, nº 718, p. 472-473 ; VI, nº 1194, p. 309 ; III, nº 651, p. 274 ; al-Saḫāwī, II, nº 1080, p. 328-329 ; III, nº 681, p. 175-176 ; VI, nº 697, p. 208 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ*, éd. IV, p. 7-8 / trad. II, p. 6 ; *ibid.*, éd. IV, p. 10 / trad. II, p. 8. Voir également Meinecke, *Die mamlukische Architektur*, II, nº 7/25, p. 61 ; nº 7/58, p. 67 ; nº 9B/66, p. 100 ; nº 29/15, p. 319 ; nº 33/19, p. 338-339 ; nº 35/67, p. 372 ; nº 39/7, p. 388 ; nº 42/21, p. 399 ; nº 44/4, p. 445 ; nº 46/1, p. 448.

[34] Al-Ẓāhir Baybars, inhumé à Damas ; al-Nāṣir Muḥammad (1311-1341), inhumé dans le mausolée contigu de son père Qalāwūn ; al-Nāṣir Ḥasan (1354-1361), dont le corps n'a jamais été retrouvé ; al-Ẓāhir Barqūq (1382-1399), inhumé dans une tombe non construite de la nécropole du Désert ; al-Nāṣir Faraǧ (1399-1412), inhumé à Damas ; al-Ẓāhir Qānṣūh (1498-1500), disparu après avoir été renversé ; al-Ašraf Qānṣūh al-Ġawrī (1501-1516), mort à Marǧ Dābiq. Voir al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, éd. B., II, p. 380 et 382 / éd. FS., IV/2, p. 516 et 528-530 ; Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm*, éd. P., V, p. 594 / trad. P., XIII, p. 171 / éd. DK, XII, p. 103 ; *id.*, *Manhal*, VIII, nº 1801, p. 400-401. Pour al-Ẓāhir Baybars, voir *supra* note 24. Pour al-Nāṣir Ḥasan, al-Ẓāhir Qānṣūh et al Ašraf Qānṣūh al-Ġawrī, voir *supra* note 28. Voir également Meinecke, *Die mamlukische Architektur*, II, nº 9B/1, p. 88 ; nº 19B/13, p. 224-225 ; nº 25A/19, p. 269-270 ; nº 26A/1, p. 295 ; nº 44/2, p. 445 ; nº 47/10, p. 451-452.

louks inhumés comme bon nombre de leurs sujets, dans un simple enclos funéraire de la vénérable nécropole du Caire : la Qarāfa[35].

Pendant plus d'un siècle et demi, les sultans mamelouks qui ont construit, de leur vivant, leur propre monument funéraire, ont choisi de l'aménager dans une fondation pieuse édifiée en ville, sur l'un des axes monumentaux qui traversent Le Caire en direction de la Citadelle. À la suite de leur ancien maître al-Ṣāliḥ Naǧm al-Dīn (1240-1249), al-Ẓāhir Baybars (1260-1277) et al-Manṣūr Qalāwūn (1280-1290) ont à leur tour investi l'Entre-les-deux-Palais (Bayn al-Qaṣrayn), l'esplanade qui séparait les deux ensembles palatiaux des califes fatimides au centre d'al-Qāhira (ill. 5). Al-Nāṣir Muḥammad complète ce premier dispositif monumental, en réinvestissant lors de son deuxième règne (1298-1310) la *madrasa* inachevée d'al-ʿĀdil Kitbuġā (1294-1296), fondée dans le voisinage immédiat du mausolée de Qalāwūn, ancien maître d'al-ʿĀdil et père d'al-Nāṣir. La *ḫānqāh* funéraire d'al-Muẓaffar Baybars, fondée du temps de son émirat et achevée sous son bref sultanat (1310-1311) s'élève non loin de l'Entre-les-deux-Palais, mais sur l'axe qui conduit à la Porte du Secours divin (Bāb al-Naṣr).

Au cours des années 1340-1380, qui voient se succéder sur le trône du Caire douze descendants d'al-Nāṣir Muḥammad, un seul sultan édifie sa propre fondation funéraire, mais c'est la plus monumentale du Caire : la quadruple *madrasa* d'al-Nāṣir Ḥasan (1354-1361), doublée d'un mausolée dont le dôme s'élève face à la Citadelle (ill. 6). Mais le monument, resté inachevé malgré la poursuite des travaux jusqu'en 1362-1363, témoigne de l'échec politique d'al-Nāṣir Ḥasan et de sa volonté de restauration de l'autorité souveraine : le corps du jeune sultan assassiné n'a jamais été retrouvé ; c'est pour l'un de ses descendants qu'un tombeau est finalement érigé sous le dôme en 1384[36]. L'échec d'al-Nāṣir Ḥasan est redoublé sous le règne de son neveu al-Ašraf Šaʿbān (1363-1377), dont la fondation monumentale, voulue sur le modèle de la Madrasa al-nāṣiriyya Ḥasan, est encore en chantier quand il est à son tour assassiné ; son corps repose, après une première inhumation clandestine dans les

[35] C'est le cas d'al-Manṣūr Lāǧīn (1296-1298), mort assassiné et d'al-Ẓāhir Ṭaṭar (1421), mort de maladie. La brièveté de leur règne ne permet pas de savoir si c'était là leur dernière volonté. Voir al-Maqrīzī, *Sulūk*, I/3, p. 864 et Ibn Taġrī Birdī, *Manhal*, VI, nº 1248, p. 405.

[36] Van BERCHEM, *Corpus inscriptionum arabicarum*, nº 168, p. 251-252 et nº 171, p. 270-271.

collines de décombres du Caire, dans la fondation qu'il avait fait bâtir en ville pour sa mère[37]. L'inhumation dans des fondations funéraires féminines de six des douze descendants d'al-Nāṣir Muḥammad à lui avoir succédé au sultanat illustre l'impuissance politique de ces sultans enfants, incapables de s'émanciper durablement des grands émirs de leur père[38].

En 1382, le grand émir Barqūq, l'homme fort du régime comme tant d'autres grands officiers avant lui, est le premier à franchir le pas du sultanat : en écartant al-Ṣāliḥ Ḥāǧǧī et en montant sur le trône, il met un terme à un siècle de souveraineté, réelle puis nominale, de la Maison de Qalāwūn. Paradoxalement, c'est sur le mode de la continuité monumentale qu'al-Ẓāhir Barqūq décide d'exprimer la rupture dynastique : sa fondation pieuse et son dôme funéraire s'élèvent dans l'Entre-les-deux-Palais, dans la continuité de façade du mausolée d'al-Manṣūr Qalāwūn et de la *madrasa* funéraire de son fils al-Nāṣir Muḥammad (ill. 7)[39]. On ne pouvait mieux dire la restauration de l'autorité souveraine voulue par ce nouveau sultan d'origine servile (*mamlūk*), un siècle après le grand règne de Qalāwūn. À leur tour, al-Mu'ayyad Šayḫ (1412-1421) et al-Ašraf Barsbāy (1422-1438), deux anciens *mamlūks* d'al-Ẓāhir Barqūq, choisissent d'édifier leur propre fondation funéraire sur l'axe monumental qui traverse la ville *intra-muros*.

Le règne d'al-Ẓāhir Barqūq marque cependant un tournant dans les choix funéraires des sultans mamelouks. Décédé en 1399, Barqūq n'est pas inhumé sous le dôme funéraire de sa *madrasa* de l'Entre-les-deux-Palais, mais conformément à son testament, dans la nouvelle nécropole du Caire : au Désert (al-Ṣaḥrā'). L'emplacement de sa fosse est déjà déterminé, à proximité d'un enclos funéraire (*ḥawš*) où le sultan avait fait inhumer certains de ses *mamlūks* et de ses proches, et sous les pieds de sept saints hommes, inhumés ou réinhumés là sur ses instructions, afin de

[37] Ibn Taġrī Birdī, *Manhal*, VI, nº 1186, p. 246. Voir également MEINECKE, *Die mamlukische Architektur*, II, nº 22/41, p. 246 et nº 22/95, p. 257.

[38] Il s'agit d'al-Muẓaffar Ḥāǧǧī (1346-1347), inhumé dans le mausolée de sa mère ; d'al-Ṣāliḥ Ṣāliḥ (1351-1354), dans celui de sa grand-mère paternelle ; d'al-Manṣūr Muḥammad (1361-1363), auprès de son père al-Muẓaffar Ḥāǧǧī ; d'al-Ašraf Šaʿbān (1363-1377), dans la *madrasa* funéraire de sa mère ; d'al-Manṣūr ʿAlī (1377-1381) et d'al-Ṣāliḥ Ḥāǧǧī (1381-1382 et 1389-1390) auprès de leur père al-Ašraf Šaʿbān. Voir Ibn Taġrī Birdī, *Manhal*, V, nº 879, p. 50-55 ; VI, nº 1210, p. 333 ; X, nº 2107, p. 13 ; VI, nº 1186, p. 246 ; VIII, nº 1591, p. 83-84 ; V, nº 878, p. 50.

[39] Outre les références données *supra*, note 34, voir Lamei MOSTAFA, *Madrasa, Ḫānqāh und Mausoleum des Barqūq*.

sanctifier les lieux pour sa dernière demeure. La *ḫānqāh* funéraire édifiée au-dessus de sa tombe par son fils al-Nāṣir Farağ (1399-1412) vient fixer, en un nouvel axe monumental, l'itinéraire emprunté depuis la Citadelle par le souverain et ses troupes à travers le désert[40]. C'est là qu'à son tour al-Ašraf Barsbāy (1422-1438) fait élever son mausolée, dans l'alignement de façade du monument funéraire de son ancien maître : la deuxième fondation de Barsbāy vient redoubler, sur le modèle du programme monumental de Barqūq, sa *madrasa* funéraire déjà édifiée au centre du Caire. À l'image d'al-Ašraf Barsbāy, cinq sultans mamelouks de la seconde moitié du XVe siècle choisissent d'élever un mausolée monumental sur l'axe qui traverse la nouvelle nécropole du Désert[41]. Édifiés entre 1470 et 1474, à six cents mètres du monument funéraire d'al-Ẓāhir Barqūq, la fondation pieuse d'al-Ašraf Qāytbāy et son dôme funéraire constituent l'un des chefs d'œuvre de l'architecture mamelouke (ill. 8).

On distingue mal les motivations qui ont conduit al-Ašraf Qānṣūh al-Ġawrī (1501-1516) à rompre avec un usage devenu tradition pour les sultans du Caire. En renonçant à être inhumé au Désert, en faisant dégager au centre de la capitale l'espace d'une double fondation monumentale (une *madrasa* et un complexe funéraire qui se font face et encadrent l'axe urbain lui-même), il renoue avec le souvenir d'al-Manṣūr Qalāwūn (1280-1290) et d'al-Mu'ayyad Šayḫ (1412-1420), ces sultans qui avaient su restaurer l'autorité souveraine après des années de crise politique, comme lui-même l'avait fait cinq ans après la mort d'al-Ašraf Qāytbāy. Le destin tragique d'al-Ašraf Qānṣūh al-Ġawrī et l'effondrement du sultanat mamelouk dans les mois qui suivirent sa mort à Marğ Dābiq ont cependant brouillé, définitivement, le sens de sa fondation funéraire.

DES STRATÉGIES FUNÉRAIRES ?

Au terme de ce tour d'horizon, on mesure tout le soin et l'investissement consacrés par les sultans mamelouks, comme par les souverains

[40] Lamei Mostafa, *Kloster und Mausoleum des Farağ*. L'ensemble du dossier funéraire d'al-Ẓāhir Barqūq et d'al-Nāṣir Farağ est analysé en détail dans Loiseau, *Reconstruire la Maison du sultan*, chap. VI.

[41] Al-Ašraf Īnāl (1453-1461), al-Ẓāhir Ḫušqadam (1461-1467), al-Ašraf Qāytbāy (1468-1496), al-Ẓāhir Qānṣūh (1498-1500) et al-'Ādil Ṭūmānbāy (1501) : voir les références données *supra*, notes 33 et 34.

ottomans, à la construction de leur mémoire. Mais la question reste entière, de savoir si des stratégies spécifiques et des enjeux proprement souverains ont orienté leurs choix funéraires.

L'interrogation est d'autant plus nécessaire dans le cas du sultanat mamelouk, que les sultans y sont à nouveau issus, à partir de la fin du XIVe siècle, des rangs de l'aristocratie militaire. Ainsi, al-Ašraf Īnāl (1453-1461) et al-Ašraf Ǧānbulāt (1500-1501) avaient jeté les fondations de leur mausolée dès avant leur avènement, au cours de leurs années d'émirat[42]. Or, s'il n'y avait guère de comparaison possible entre les fondations sultaniennes et les fondations émirales jusqu'à la fin du XIVe siècle, en termes d'emplacement sinon toujours de dimensions, l'attachement presque unanime de l'aristocratie mamelouke à la nouvelle nécropole du Désert, et les moyens financiers dont disposent à nouveau les grands émirs dans les dernières décennies du XVe siècle, ont brouillé les repères. La fondation funéraire de l'émir Qurqumās est ainsi édifiée entre 1506 et 1510, dans le prolongement du complexe du sultan al-Ašraf Īnāl (1453-1461) : les trente mètres d'élévation de son dôme funéraire en font l'une des plus monumentales du Caire et soulignent, par contraste, la relative modestie du mausolée voisin ; à l'aune de la monumentalité, on aurait peine à déterminer lequel de ces deux mausolées appartient à l'émir, lequel au souverain (ill. 9)[43].

L'inhumation, dans le mausolée du sultan, de ses enfants morts sans régner ou décédés après un règne nominal de quelques mois, n'est pas un indice très probant[44]. Leur présence ne fait qu'accentuer le caractère privé d'une fondation funéraire à usage familial, à l'image de la pratique de l'aristocratie des émirs comme des notabilités civiles de la capitale[45].

[42] Meinecke, *Die mamlukische Architektur*, II, n° 35/67, p. 372 et n° 44/4, p. 445.

[43] *Ibid.*, n° 47/36, p. 457-458.

[44] Al-Manṣūr ʿAbd al-ʿAzīz (1405), auprès de son père al-Ẓāhir Barqūq ; al-Muẓaffar Aḥmad (1421), auprès de son père al-Mu'ayyad Šayḫ ; al-Ṣāliḥ Muḥammad (1421-1422), auprès de son père al-Ẓāhir Ṭāṭār ; al-Manṣūr ʿUṯmān (1453), auprès de son père al-Ẓāhir Ǧaqmaq ; al-Mu'ayyad Aḥmad (1461), auprès de son père al-Ašraf Īnāl ; al-Nāṣir Muḥammad (1496-1498) auprès de son père al-Ašraf Qāytbāy. Voir Ibn Taġrī Birdī, *Manhal*, VII, n° 1432, p. 273-274 ; I, n° 168, p. 316 ; al-Saḫāwī, *Ḍaw'*, VII, n° 702, p. 274 ; V, n° 456, p. 128 ; I, p. 246 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ*, éd. III, p. 403.

[45] Le 12 juillet 1386, un mois avant l'inauguration de sa *madrasa* de l'Entre-les-deux-Palais, al-Ẓāhir Barqūq fait transférer dans les caveaux (*fasqiyya*) du dôme funéraire (*qubba*), où reposait déjà l'une de ses filles morte six semaines plus tôt, les dépouilles de cinq de ses fils et celle de son père, inhumées parfois depuis plusieurs années dans un mausolée d'attente au Désert ; trois autres de ses fils y seront également inhumés au cours

De ce point de vue, on remarquera que les usages funéraires des Ottomans dans leurs fondations de Bursa ne se distinguent guère de ceux des Mamelouks[46].

Plus spécifique est l'inhumation, dans le même enclos funéraire (*ḥawš*) sinon dans le même mausolée, d'anciens *mamlūks* auprès de celui qui avait été leur maître (*ustāḏ*) : ainsi al-Ẓāhir Barqūq avait-il rassemblé les dépouilles de quelques-uns de ses *mamlūks* dans le Ḥawš al-ẓāhirī, là-même où il prévoyait de se faire inhumer[47]. Mais les attaches nées de l'esclavage militaire et de l'affranchissement ne sont en rien exclusives de liens plus strictement familiaux. Mort en 1462, l'émir Qānī Bāy al-Ǧārkasī est inhumé dans un mausolée rénové par ses soins dans le cimetière de la Porte du Vizir, où repose depuis 1407 son ancien maître, Ǧārkas al-Qāsimī. Entre-temps, en 1442 et 1450, il y a fait inhumer son fils puis son épouse. Mais en 1444, c'est le fils aîné du sultan, Muḥammad b. Ǧaqmaq, qui trouve là sa dernière demeure. C'est qu'al-Ẓāhir Ǧaqmaq (1438-1453) est le jeune frère de Ǧārkas al-Qāsimī, auprès de qui il fait inhumer également l'une de ses concubines décédée en 1448. Cinq ans plus tard, le sultan défunt, qui n'avait aménagé de mausolée dans aucune de ses deux *madrasas* du Caire, est placé aux côtés de son frère, de son fils et de sa concubine. Il y est rejoint en 1487 par son dernier fils, le sultan déchu al-Manṣūr ʿUṯmān, mort en exil à Damiette…[48]

La prégnance des usages familiaux, le recouvrement partiel des liens du sang et de ceux nés de l'affranchissement, semblent condamner les monuments funéraires des sultans du Caire à la discontinuité. La formi-

de son règne. Voir al-Maqrīzī, *Sulūk*, III/2, p. 544 et 546. L'acte de fondation en *waqf* de la *madrasa* précise d'ailleurs que seuls le fondateur, ses enfants et leurs descendants pourront y être inhumés. Autres dispositions : seuls les descendants du fondateur, ses proches, ses *mamlūks* et ses eunuques sont autorisés à fréquenter la *qubba* ; enfin, l'usage du petit appartement (*riwāq*), aménagé dans les dépendances du mausolée, est réservé aux enfants du fondateur et à sa descendance, sans aucun doute en prévision des visites pieuses (*ziyāra*) qu'ils effectueront sur son tombeau. Dār al-waṯā'iq, doc. 9/51 (Amīn, *Catalogue*, nº 55) ; éd. et trad. Jaritz dans Lamei Mostafa, *Madrasa, Ḫānqāh und Mausoleum des Barqūq*.

[46] Dans le Mausolée vert (Yeşil Türbe) de Meḥmed Ier reposent également, aux côtés du sultan, trois de ses fils, quatre de ses filles et sa nourrice ; dans une pièce adjacente au mausolée de Murād II, au sein de la Murādiye, reposent également trois de ses fils et l'une de ses filles. Voir Yerasimos, *Constantinople*, p. 170 et 178.

[47] Al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, éd. B., II, p. 464 / éd. FS., IV/2, p. 920.

[48] Al-Saḫāwī, *Ḍaw'*, III, nº 287, p. 74 ; V, nº 456, p. 128 ; VI, nº 657, p. 194-195 ; VII, nº 519, p. 212 ; VIII, nº 808, p. 291 ; XII, nº 403, p. 66 et nº 1069, p. 167.

dable démultiplication des fondations monumentales dans le paysage urbain, celles des émirs mamelouks comme celles de leurs souverains, ne semble receler aucune logique politique que l'on puisse comparer à la succession des monuments ottomans, dont la construction en vient à marquer à partir de 1451 la transmission même du pouvoir entre le sultan défunt et le nouveau souverain. La dispersion funéraire des sultans de la Maison de Qalāwūn, qui se sont pourtant succédés un siècle durant sur le trône du Caire et sont inhumés dans sept mausolées différents, illustre de manière spectaculaire l'écart entre les deux sultanats[49].

Il y a cependant comme une illusion rétrospective, à n'évaluer les choix funéraires des sultans qu'à l'aune de leur succès ou de leur échec. Les perspectives sont sensiblement différentes si l'on veut bien se placer au présent des acteurs, dans l'histoire proprement événementielle de leurs décisions. Si l'architecture funéraire des souverains ottomans se prête tant à l'esprit de système, c'est qu'elle prend place dans le récit d'un formidable succès historique et d'une continuité dynastique sans équivalent. L'histoire du Caire mamelouk est en revanche bien plus heurtée. Non pas tant parce qu'elle se finit mal, avec la prise de la ville par le sultan Selīm en 1517 ; mais parce que son cadre monumental est le produit historique d'une succession de projets politiques, les uns couronnés de succès, les autres coupés net dans leur accomplissement. La temporalité politique propre au sultanat mamelouk fait de l'histoire du Caire non pas un récit continu, mais une histoire éminemment événementielle.

Nul autre règne n'illustre mieux ce problème que celui d'al-Nāṣir Farağ (1399-1412). Fils du sultan al-Ẓāhir Barqūq, il accède au sultanat à l'âge de douze ans. Durant la première partie de son règne, le jeune souverain est le jouet des anciens *mamlūks* de son père, qui s'affrontent pour le contrôle de sa personne et de la réalité du pouvoir. Désireux de soutenir sa légitimité, son entourage s'emploie à respecter les dernières volontés d'al-Ẓāhir Barqūq, qui avait laissé à ses exécuteurs testamentaires le soin de faire bâtir un dôme funéraire au-dessus de sa tombe,

[49] Al-Manṣūr Qalāwūn, al-Nāṣir Muḥammad et al-Ṣāliḥ Ismā'īl dans la Qubba al-manṣūriyya ; al-Ašraf Ḫalīl, dans sa *madrasa* funéraire à l'entrée de la Qarāfa ; al-Ašraf Kuğuk, dans la mosquée de son beau-frère et tuteur l'émir Āqsunqur al-Nāṣirī ; al-Kāmil Ša'bān, auprès de son frère Yūsuf, en un lieu non précisé ; al-Muẓaffar Ḥāğğī et al-Manṣūr Muḥammad, dans le mausolée de leur mère et grand-mère, au sortir de Bāb al-maḥrūq ; al-Ṣāliḥ Ṣāliḥ, dans le mausolée de la mère d'al-Ašraf Ḫalīl ; al-Ašraf Šaʿbān, al-Manṣūr ʿAlī et al-Ṣāliḥ Ḥāğğī, dans le mausolée de leur mère et grand-mère, dans le ḫuṭṭ al-Tabbāna.

située au Désert : en 803/1400-1401, une première inscription vient sanctionner la construction du carré des murs du mausolée. Mais il faut attendre 808/1405 pour que l'épigraphie parle à nouveau : un bandeau de marbre atteste alors de la reprise des travaux, sous le règne du sultan al-Manṣūr ʿAbd al-ʻAzīz, un enfant de six ans porté sur le trône à la place de son frère Farağ cinq semaines plus tôt.

Le retour d'al-Nāṣir Farağ à la fin de la même année marque son émancipation définitive et la seconde partie de son règne (1405-1412) le voit affronter à cinq reprises les anciens *mamlūks* de son père, repliés en Syrie. Dans le terrible contexte de la première décennie du XVe siècle, marquée par la peste, la crise la plus profonde jamais traversée par le sultanat et par la ruine de sa capitale, la reprise du chantier au Désert et la construction de l'un des plus vastes monuments du Caire prennent une sinistre couleur. En 810/1406, une nouvelle inscription célèbre l'érection du cénotaphe d'al-Ẓāhir Barqūq et d'une colonne commémorative (ill. 10). Mais le mausolée unique voulu par le sultan défunt, dans la seule compagnie des saints hommes inhumés là par ses soins, est désormais inscrit dans un complexe monumental, que les inscriptions qualifient à la fois de *turba* et de *ḫānqāh*, achevé en 1411 (ill. 11). La *ḫānqāh* funéraire d'al-Nāṣir Farağ a le plan d'une vaste mosquée à cour, dont le quadrilatère, de soixante-treize mètres de côté, intègre aux deux extrêmités de la salle de prière, non pas un, mais deux dômes funéraires, les plus imposants jamais construits en pierre à cette date au Caire. Le dédoublement de la *qubba* ne répond pas aux nécessités d'une discrimination funéraire entre hommes et femmes — des hommes ont ainsi reposé, parfois temporairement, sous les deux dômes — mais à l'expression monumentale d'un projet résolument dynastique. Dans le mausolée nord, les deux jeunes frères d'al-Nāṣir Farağ, dont l'éphémère sultan al-Manṣūr ʿAbd al-ʿAzīz, morts en 1406, reposent déjà aux côtés de leur père.

Le mausolée sud est encore vide quand, en 1412, al-Nāṣir Farağ est vaincu et étranglé à Damas par des émirs rebelles, à l'âge de vingt-cinq ans. Abandonné nu sur un tas d'ordures pendant plusieurs jours, son corps reçoit finalement les soins mortuaires, avant d'être inhumé dans une simple tombe du cimetière de Bāb al-Farādis : il ne rejoindra jamais, au Caire, la *ḫānqāh* funéraire de la nécropole du Désert[50].

[50] Van Berchem, *Corpus inscriptionum arabicarum*, nº 205-224, p. 316-331 ; Ibn Taġrī Birdī, *Manhal*, VIII, nº 1801, p. 379-402. Voir également Loiseau, *Reconstruire la Maison du sultan*, ch. VI.

Conclusion

À l'image d'al-Nāṣir Farağ, ou d'al-Manṣūr Qalāwūn un siècle plus tôt, plusieurs sultans mamelouks ont ainsi élaboré une stratégie funéraire consciente, cherchant à exalter un projet dynastique en rassemblant leurs morts. L'échec est venu couper court à leurs espérances et brouiller du même coup le sens initial de leur programme monumental. Dès le XV[e] siècle, la grande *ḫānqāh* d'al-Nāṣir Farağ n'est plus connue que sous le nom de Turbat al-Ẓāhir Barqūq : il a fallu attendre Max Van Berchem et l'érudition moderne pour lui restituer son nom. Le constraste est saisissant avec l'expérience ottomane où, à l'inverse, le succès dynastique éclatant de la Maison d'Osmān a rétrospectivement investi d'un sens linéaire des constructions successives, qui ignoraient tout de leur avenir. Bursa ne prend ainsi tout son sens, celui d'une nécropole familiale pour la Maison d'Osmān, qu'à partir du moment où les sultans ottomans ont cessé de s'y faire inhumer.

SOURCES

Archives :

Dār al-waṯā'iq, doc. 9/51, acte de *waqf* d'al-Ẓāhir Barqūq, Felicitas Jaritz (éd. et trad. partielles) in S. Lamei Mostafa, *Madrasa, Ḫānqāh und Mausoleum des Barqūq in Kairo*, 1982.

Épigraphie :

Max Van Berchem, *Matériaux pour un Corpus inscriptionum arabicarum*, première partie, *Égypte*, I, *Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*, XIX, 1903.

Textes :

Baybars al-Manṣūrī (m. 725/1325), *Zubdat al-fikra fī ta'rīḫ al-hiğra*, D. S. Richards (éd.), *Bibliotheca Islamica*, 42, Beyrouth, Orient-Institut der DMG Beirut, 1998.

Ibn ʿAbd al-Ẓāhir (m. 692/1292), *Al-Rawḍ al-zāhir fī sīrat al-Malik al-Ẓāhir*, ʻA. al-Ḫuwayṭar (éd.), Riyad, 1976.

Ibn Duqmāq (m. 809/1406), *Kitāb al-Intiṣār li-wāsiṭat ʿaqd al-amṣār*, K. Vollers (éd.), Būlāq, 1893-1896.

Ibn Ḥabīb (m. 779/1377), *Taḏkirat al-Nabī fī ayyām al-Manṣūr wa banī-hi*, M. M. Amīn et S. ʿAšūr (éd.), Le Caire, 1976.

Ibn Iyās (m. 930/1524), *Badā'iʿ al-zuhūr fī waqā'iʿ al-duhūr*, M. Muṣṭafā (éd.), Le Caire, 2ème éd., 1982-1984 ; G. Wiet (trad.), *Histoire des Mamlouks Circassiens*, Le Caire, IFAO, 1945 et *Journal d'un bourgeois du Caire*, Paris, BEPHE, Armand Colin, 1945 et 1960.

Ibn Taġrī Birdī (m. 874/1470), *Al-Nuǧūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa l-Qāhira*, W. Popper (éd. et trad.), *University of California Publications in Semitic Philology*, 1909-1963 ; Dār al-Kutub al-miṣriyya (éd.), Le Caire, 1963-1972 [abrégé en *Nuǧūm*, éd. P./ trad. P./ éd. DK].

Ibn Taġrī Birdī, *Al-Manhal al-ṣāfī wa l-mustawfī baʿd al-Wāfī*, Dār al-Kutub al-miṣriyya (éd.), Le Caire, 1956-2006.

Al-Maqrīzī (m. 845/1442), *Kitāb al-Sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk*, M. M. Ziyāda (éd.), Le Caire, 1939-1958 et S. ʿAšūr (éd.), Le Caire, 1970-1973.

Al-Maqrīzī, *Kitāb al-Mawāʿiẓ wa l-iʿtibār fī ḏikr al-ḫiṭaṭ wa l-āṯār*, édition de Būlāq, Būlāq, 1853 ; A. Fu'ad Sayyid (éd.), Londres, al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 2002-2004 [abrégé en *Ḫiṭaṭ*, éd. B./ éd. FS.].

Al-Saḫāwī (m. 902/1497), *Al-Ḍaw' al-lāmiʿ li-ahl al-qarn al-tāsiʿ*, édition Maktabat al-Qudsī, Le Caire, 1934-1936.

BIBLIOGRAPHIE

Amīn Muḥammad, *Catalogue des documents d'archives du Caire de 239/853 à 922/1516*, Le Caire, IFAO, 1981.

Babinger, Franz, *Mehmed the Conqueror and his time*, R. Manheim (trad.), W. C. Hickman (éd.), Princeton, Princeton University Press, Bollingen Series XCVI, 1978.

Behrens-Abouseif, Doris, « The *qubba*, an aristocratic type of *zāwiya* », *Annales islamologiques*, XIX, 1983, p. 1-7.

Behrens-Abouseif, Doris, *Islamic Architecture in Cairo. An Introduction*, Le Caire, The American University in Cairo Press, 3e éd., 1998.

Behrens-Abouseif, Doris, *Cairo of the Mamluks. A History of the Architecture and Its Culture*, Le Caire, The American University in Cairo Press, 2007.

Bianquis, Thierry, « La prise du pouvoir par les Fatimides en Égypte », *Annales islamologiques*, XI, 1972, p. 49-108.

Holt Peter M., « Some Observations on the Abbaside Caliphate of Cairo », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XLVII, 1984, p. 501-507.

İnalcik, Halil, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara, 1954, 2nde éd., 1987.

Kessler, Christel, *The Carved Masonry Domes of Mediaeval Cairo*, Le Caire, The American University in Cairo Press, 1976.

Lamei Mostafa, Saleh, *Kloster und Mausoleum des Farağ Ibn Barqūq in Kairo*, *Abhandlungen des Deutschen Archaölogischen Instituts Kairo*, Islamische Reihe, 2, Glückstadt, 1968.

LAMEI MOSTAFA, Saleh, *Madrasa, Ḫānqāh und Mausoleum des Barqūq in Kairo,* mit einem Beitrag von Felicitas Jaritz, *Abhandlungen des Deutschen Archaölogischen Instituts Kairo*, Islamische Reihe, 4, Glückstadt, 1982.

LELLOUCH, Benjamin, *Les Ottomans en Égypte. Historiens et conquérants au XVI*e *siècle*, Peeters, Collection Turcica, XI, Paris, Louvain, Dudley, 2006.

LOISEAU, Julien, *Reconstruire la Maison du sultan. Ruine et recomposition de l'ordre urbain au Caire (1350-1450)*, Le Caire, IFAO, Études urbaines 8, 2010.

MANGO, Cyril, *Le développement urbain de Constantinople (IV*e*-VII*e *siècles)*, *Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance*, Monographies, 2, Paris, De Boccard, 2004.

MEINECKE, Michael, *Die mamlukische Architektur in Ägypten und Syrien (648/1250 bis 923/1517)*, *Abhandlungen des Deutschen Archaölogischen Instituts Kairo*, Islamische Reihe 5, Verlag J.J. Augustin GMBH, Glückstadt, 1992.

NECIPOĞLU, Gülru, « Dynastic Imprints on the Cityscape : The Collective Message of Imperial Funerary Mosque Complexes in Istanbul », in J.-L. Bacqué-Grammont et A. Tıbet (éd.), *Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique*, Ankara, 1996, II, p. 23-36.

NECIPOĞLU, Gülru, *Architecture, Ceremonial, and Power. The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge, Londres, The MIT Press, 1991.

VATIN, Nicolas, « Macabre trafic : la destinée *post-mortem* du prince Djem », in J.-L. Bacqué-Grammont et R. Dor (éd.), *Mélanges offerts à Louis Bazin par ses disciples, collègues et amis*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 231-239.

VATIN, Nicolas et VEINSTEIN, Gilles, « Les obsèques des sultans ottomans de Meḥmed II à Aḥmed Ier (1481-1616) », in G. Veinstein (dir.), *Les Ottomans et la mort. Permanences et mutations*, Brill, The Ottoman Empire and its Heritage, 9, Leiden, New York, Köln, 1996, p. 207-243.

VATIN, Nicolas et VEINSTEIN, Gilles, « La mort de Meḥmed II (1481) », in Gilles Veinstein (dir.), *Les Ottomans et la mort. Permanences et mutations*, Brill, The Ottoman Empire and its Heritage, 9, Leiden, New York, Köln, 1996, p. 187-206.

VATIN, Nicolas et VEINSTEIN, Gilles, *Le Sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans (XIV*e*-XIX*e *siècle)*, Paris, Fayard, 2003.

VEINSTEIN, Gilles, « Le rôle des tombes sacrées dans la conquête ottomane », *Revue de l'histoire des religions*, 222/4, *Lieux de culte, lieux saints dans le judaïsme, le christianisme et l'islam*, 2005, p. 509-528.

YERASIMOS, Stéphane, « La ville ottomane, de 1453 à la fin du XVIIIe siècle », dans M.-F. Auzépy, A. Ducellier, G. Veinstein et St. Yerasimos, *Istanbul*, Paris, Citadelles & Mazenod, 2002.

YERASIMOS, Stéphane, *Constantinople. De Byzance à Istanbul*, Paris, éditions Place des Victoires, 2000.

YERASIMOS, Stéphane, *La Fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques*, Bibliothèque de l'Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul, XXXI, IFEA et Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1990.

Illustrations [clichés J. Loiseau] **:**

ILL. 1. Le mausolée d'al-Ašraf Qānṣūh al-Ġawrī (Qaṣaba, Le Caire)
ILL. 2. Le mausolée de Murād II (Murādiye, Bursa)
ILL. 3. Les mausolées d'al-Ṣāliḥ Naǧm al-Dīn et d'al-Ẓāhir Baybars (Bayn al-Qaṣrayn, Le Caire)
ILL. 4. Le Mausolée vert (Yeşil Türbe) de Meḥmed Ier Çelebi (Bursa)
ILL. 5. Le mausolée d'al-Manṣūr Qalāwūn (Bayn al-Qaṣrayn, Le Caire)
ILL. 6. La madrasa funéraire d'al-Nāṣir Ḥasan (Taḥt al-Qalʿa, Le Caire)
ILL. 7. La *madrasa* funéraire d'al-Ẓāhir Barqūq, dans l'alignement de la Madrasa al-nāṣiriyya Muḥammad et de la Qubba al-manṣūriyya (Bayn al-Qaṣrayn, Le Caire)
ILL. 8. Le mausolée d'al-Ašraf Qāytbāy (nécropole du Désert, Le Caire)
ILL. 9. Les fondations funéraires du sultan al-Ašraf Īnāl et de l'émir Qurqumās (nécropole du Désert, Le Caire)
ILL. 10. Le tombeau et la colonne commémorative du sultan al-Ẓāhir Barqūq (nécropole du Désert, Le Caire)
ILL. 11. La *ḫānqāh* funéraire d'al-Nāṣir Faraǧ sur le tombeau d'al-Ẓāhir Barqūq (nécropole du Désert, Le Caire)



Ill. 1.



Ill. 2.



Ill. 3.



Ill. 4.



Ill. 5.



Ill. 6.



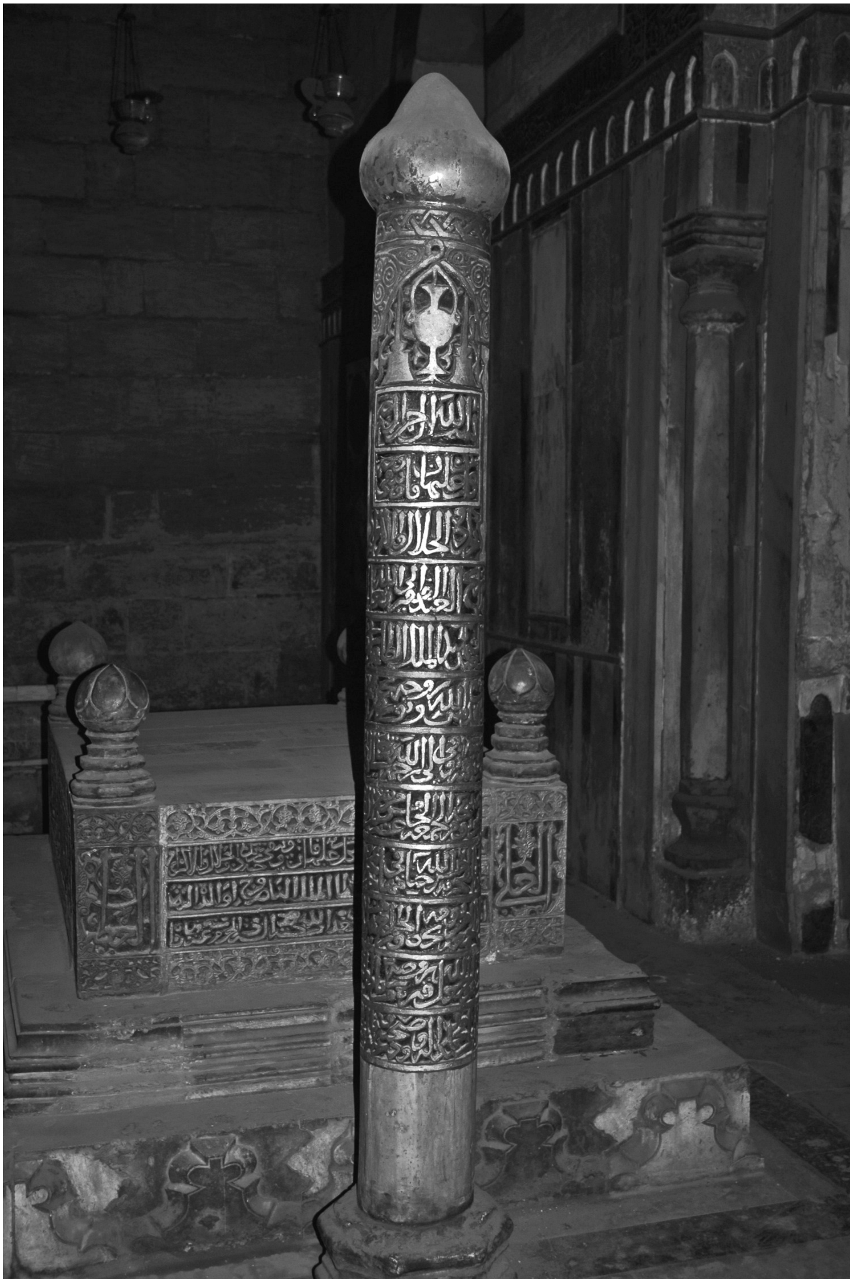
Ill. 7.



Ill. 8.



Ill. 9.



Ill. 10.



ILL. 11.

Julien Loiseau, *Le tombeau des sultans. Constructions monumentales et stratégies funéraires dans les sultanats mamelouk et ottoman*

Tout ou presque semble opposer la culture politique des Mamelouks et celle des Ottomans, l'origine servile des sultans du Caire et l'affirmation lignagère de la Maison d'Osmān, la souveraineté collective de l'aristocratie mamelouke et l'autorité exclusive du sultan ottoman. À l'heure du tombeau, cependant, leurs choix pourraient bien ne pas être aussi différents. L'étude des lieux d'inhumation, des monuments funéraires et des éventuelles stratégies que peuvent recouvrir la dispersion ou le regroupement des morts, offre ainsi un terrain possible de comparaison entre deux histoires analysées d'ordinaire dans leur succession. Entre Mamelouks et Ottomans, l'écart réside peut-être moins dans une pratique singulière du pouvoir, que dans le rythme du politique et sa durée de vie.

Julien Loiseau, *The Sultans' Grave. Monumental Buildings and Funerary Strategies in the Mameluke and Ottoman Sultanates*

In almost every aspects does the political culture of the Mamelukes contrast with that of the Ottomans : former slavery of the mameluke sultans versus lineage's assertion of the Osmān's house ; sharing sovereignty of the mameluke aristocracy versus exclusive authority of the ottoman sultan. At the grave's time, however, their choices might not be so different. The careful study of burial places, funerary monuments and strategies that may carry on the scattering or the reassembling of dead bodies, could give rise to a comparison between Mamelukes and Ottomans. In this perspective, the discrepancy between both regimes lies more in their political temporality than in a peculiar exercice of power.

À PROPOS DE QUELQUES STÈLES « OTTOMANES » DU XIX[e] SIÈCLE AU CAIRE

L'ottomaniste est saisi par un sentiment de familiarité et d'étrangeté tout à la fois, lorsqu'il pénètre dans le mausolée du Hoch el-Bacha où (nous disent les guides) sont enterrés une partie de la famille de Mohammed Ali et les cinquante mamelouks qu'il fit assassiner en prenant le pouvoir[1]. Bien des caractéristiques des monuments qui s'y trouvent présentent en effet des éléments qui, de prime abord, paraissent typiquement turco-ottomans. C'est à une brève analyse de ceux-ci qu'est consacrée cette petite étude.

Une mise au point préalable s'impose : non seulement je n'ai pas eu l'occasion de visiter systématiquement les cimetières cairotes, mais encore je n'ai passé qu'une petite heure, en touriste, dans le mausolée du Hoch el-Bacha. Je n'ai donc pas pu travailler sur place et dois me fonder sur les photographies que mon ami Denis Louche — que je remercie de tout mon cœur — a eu la gentillesse de faire pour moi, dans les médiocres conditions qui sont celles d'un simple visiteur. Mon corpus — même s'agissant du seul Hoch el-Bacha — est donc loin d'être complet[2].

Nicolas Vatin est directeur d'études à l'EPHE (IV[e] section), directeur de recherches au CNRS, Etudes turques et ottomanes (UMR 8032), EHESS, 54 bd Raspail, 75006 — Paris
nvatin@ehess.fr

[1] Galila El Kadi et Alain Bonnamy, *La cité des morts. Le Caire*, Paris-Sprimont, Institut de recherche pour le développement – Mardaga, [2001], p. 65.

[2] Outre que toutes les inscriptions n'ont pas pu être photographiées, certains clichés sont difficilement utilisables. J'ai donc renoncé à faire une exploitation historique, même rapide, des quelques stèles déchiffrées. Pour la même raison, il m'a paru inutile de donner

Turcica, 41, 2009, p. 341-350. doi: 10.2143/TURC.41.0.2049299

Aussi ai-je hésité à publier cette modeste contribution. Je ne me suis décidé à le faire que dans la mesure où, à ma connaissance, aucune étude n'a été réalisée à ce jour des caractéristiques turco-ottomanes de certains monuments funéraires cairotes du XIXe siècle. Il ne s'agit que de l'esquisse d'un travail possible, qui aurait demandé des disponibilités et des compétences qui me manquent également.

Ainsi que je le disais, l'habitué des cimetières ottomans peut avoir le sentiment d'être en terrain connu[3] dans ce mausolée abritant des sarcophages de marbre aux deux extrémités desquels ont été fichées des stèles qui ont conservé la fraîcheur de leur peinture. Plus d'une porte un couvre-chef : turban, fez, bonnet féminin (*hotoz*) décoré de boutons de fleur. L'influence ottomane paraît ici évidente, même si l'exécution peut paraître singulière. C'est ainsi que ces stèles à turban — les plus anciennes du moins — ont la forme de « pieux » funéraires de section carrée se terminant en hexagone d'où émerge un cylindre portant la coiffure. Pareil objet, à Istanbul à la même époque, eût paru fort archaïque.

Quant aux sarcophages, si beaucoup (surtout les plus récents) sont parallélipipèdiques comme dans les provinces centrales de l'Empire, d'autres ont une surface supérieure bombée, en accord avec le sommet en demi-cercle de leur côté étroit. Il s'agit là d'un modèle à ma connaissance inconnu des cimetières turco-ottomans. On peut d'ailleurs ajouter que, dans un mausolée stambouliote, les tombes auraient été le plus souvent recouvertes d'un cénotaphe en bois de section trapézoïdale recouvert d'un poêle de velours, sans inscription, et qu'en tout état de cause il n'y aurait eu qu'une stèle par sarcophage…

Enfin le décor mérite d'être rapidement observé. À bien des égards, il est comparable : cordons, rideaux, plus encore fruits et fleurs constituent

des références : il aurait fallu renvoyer aux clichés dont je dispose, qui ne sont guère publiables. Il suffira au lecteur de savoir que toutes les stèles dont je parle se trouvent dans le mausolée ou la cour du Hoch el-bacha. Une publication systématique est souhaitable ; elle n'est pas l'objet de cet article.

[3] Pour une présentation générale des cimetières stambouliotes, cf. Hans-Peter LAQUEUR, *Osmanische Friedhöfe und Grabsteine in Istanbul*, Tübingen, Wasmuth, 1993. Pour une typologie des stèles funéraires ottomanes, cf. en outre la tentative de Jean-Louis BACQUÉ-GRAMMONT in Jean-Louis Bacqué-Grammont, Hans-Peter Laqueur et Nicolas Vatin, *Stelae Turcicae II. Cimetières de la mosquée de Sokollu Mehmed Paşa à Kadırga Limanı, de Bostancı Ali et du* türbe *de Sokollu Mehmed Paşa à Eyüp*, Tübingen, Wasmuth, 1990, p. 54-101 ; et Edhem ELDEM et Nicolas VATIN, *L'épitaphe ottomane musulmane, XVIe-XIXe siècles. Contribution à une histoire de la culture ottomane*, Paris-Louvain, Peeters, 2007, p. 75-94 et 179-194.

des thèmes communs. Mais l'art des sculpteurs est différent, de même que leurs motifs : on trouve en effet ici, à côté des tulipes et des boutons de rose des bonnets, des iris et des fleurs de lotus qui me paraissent devoir être des motifs locaux. De plus, les sarcophages portent des inscriptions pieuses, en bandeaux et en médaillons, ce qui n'est normalement pas le cas chez les Turcs ottomans.

Le visiteur ottomaniste est donc amené à s'interroger sur la part d'un élément véritablement « turc » dans ces monuments. N'étant pas historien de l'art, c'est plutôt dans le texte des épitaphes que j'ai tenté de chercher une réponse à cette question, réponse encore une fois très provisoire et modeste, d'autant plus modeste que, faute d'une couverture photographique utilisable et d'une compétence suffisante, j'ai dû renoncer à traiter systématiquement les inscriptions gravées sur les sarcophages. Cette lacune au demeurant n'est pas trop grave, dans la mesure où les formules pieuses qu'on peut y trouver sont normalement absentes dans les inscriptions funéraires ottomanes qui font l'objet de ma comparaison.

En préalable à l'analyse du formulaire d'un certain nombre d'épitaphes du Hoch el-Bacha, il n'est peut-être pas inutile de rappeler les grands traits du formulaire des épitaphes ottomanes classiques[4]. En voici les éléments de base :

1) une invocation à Dieu ;
2) parfois, des considérations sur la mort ;
3) le groupe nominal comportant des indications sur la place du défunt dans la société et son nom précédé d'une *benedictio* et généralement suivi d'un titre usuel ;
4) la demande faite aux passants de prononcer la *fâtiḥa* pour le défunt ;
5) la date du décès.

Si l'on tient compte de la construction de la phrase turque, ce formulaire type revient à peu près à constituer, après l'invocation à Dieu et d'éventuelles considérations sur la mort, une phrase sous la forme d'un appel aux passants : « Par Dieu, dites une *fâtiḥa* pour l'âme de Untel. »

[4] Le formulaire ici présenté est celui défini par Eldem et Vatin, *op. cit.*, p. 9 sqq. Nous sommes revenus, dans ce livre, sur les premières conclusions (globalement reprises par Laqueur, *op. cit.*, p. 68-81) d'Ernst Prokosch, *Osmanische Grabinschriften. Leiftaden zu ihrer sprachliche Erfassung*, Berlin, Klaus Schwarz, 1993.

Pratiquement jamais absent, l'appel à *fâtiḥa* constitue donc la clef et la raison d'être d'une épitaphe ottomane classique.

C'est donc à ce modèle que je me reporterai implicitement en décrivant les inscriptions de mon petit corpus, qu'on peut répartir en deux groupes.

Le premier groupe est composé de sept inscriptions rédigées sans ambiguïté en turc, entre 1246/1830-31 et 1262/1845-46.

Il s'agit de textes originaux, à vocation littéraire. Outre les informations principalement attendues d'une épitaphe ottomane (nom du défunt, fonction sociale ou lien avec un parent le situant dans la société), on y retrouve plus d'un des thèmes couramment développés par les inscriptions funéraires ottomanes de la même époque :

– allusion à la jeunesse de la morte[5] : « alors qu'elle était jeune en ce monde » (*genç iken ʻâlemde*) ;
– lamentations : *dirî* (« hélas », 2 cas) ; *ḥayfâ* (même sens) ; ou encore cette éloquente complainte : « Que les nuages du ciel soient toujours gros des pleurs de la lamentation / Que la pierre tombale de Fâṭma pleure le sang jusqu'au jour du Rassemblement » (*Nevḥadâr-ı girye olsun dâ'imâ ebr-i felek / Ḥaşra dek ḳan aġlasun seng-i mezâr-ıFâṭma*) ;
– mort définie comme le fait de prendre résidence au paradis[6] : « il s'est élevé jusqu'au palais de l'Eden » (*ḳıldı sarây-ı ʻAdene irtiḳâ*) ; « que cette excellente femme commande dans la roseraie du paradis » (*gülşen-i me'vâda server ola ol ḫayrü-n-nisâ*) ; « elle s'est installée au plus haut des paradis » (*eyledi ḫuld-ı berîn içre ḳarâr*).
– ou encore, mort définie, par une métaphore typiquement turco-ottomane, comme le vent automnal fanant la rose qu'était le mort et —mais la formule est moins fréquente chez les Ottomans— la transformant en poussière[7] : « alors qu'elle était jeune en ce monde, vois comment le vent automnal de la mort a fané cette fleur en bouton du printemps de la vie de Fâṭma » (*genç iken ʻâlemde gör bâd-ı ḫazân-ı mevt-le ṣoldı bu üşkûfe-i ʻömr-i bahâr-ıFâṭma*) ; « comme une rose elle a été transformée en poussière, hélas, par le vent de la mort » (*gül gibi ṣarṣar-ı merg-le dirî oldı hebâ*).

[5] Sur ce thème dans les épitaphes ottomanes, cf. ELDEM et VATIN, *op. cit.*, p. 223-242.
[6] Cf. ELDEM et VATIN, *op. cit.*, p. 282.
[7] Cf. ELDEM et VATIN, *op. cit.*, p. 301.

Si ces thèmes et leur exploitation sont des poncifs, les auteurs de ces inscriptions ne recourent pour autant pas à ces formules stéréotypées qui envahirent les épitaphes turco-ottomanes à partir du milieu du XVIIIe siècle[8]. Il est vrai que la plupart commencent cependant, selon la pratique ottomane la plus courante, par une invocation à Dieu : *hüve-l-ḫallâḳ el-bâḳî* (« ô Lui, le Créateur, l'Éternel », 3 cas) ou *hüve-l-bâḳî*, une autre remplaçant l'invocation par un verset du Coran, plus précisément le 26e de la 55e sourate : *küllü min ʻaleyhâ fân* (« Tout ce qui se trouve sur la terre disparaîtra »). Mais si sur ce point ces textes sont conformes à la norme, on constate l'absence de la *benedictio* normalement attendue devant le nom du défunt. Nous ne la rencontrons ici que dans un cas, et sous une forme inhabituelle et maladroite : *ḫᵛâher-i vâlî-i Mıṣr-ı Ḳâhire-i maġfûre kim yaʻnî Zumrâ ʻÂ'işe Ḫanım* (« la sœur du vali du Caire, celle qui jouit du pardon divin, c'est-à-dire Zumrâ ʻÂ'işe »). Bien plus, l'appel à *fâtiḥa*, normalement attendu en fin d'épitaphe, est pratiquement absent, n'apparaissant qu'à deux reprises sous la forme *li-lláh el-fâtiḥâ* (« la *fâtiḥa*, pour Dieu ») et *rıżâen li-lláh el-fâtiḥa* (« la *fâtiha*, pour l'amour de Dieu »). Il n'y a pourtant pas lieu de s'étonner de cette absence qui, dans un cas comme dans l'autre, peut s'expliquer — au Caire comme à Istanbul — par la présence, sur chacune de ces épitaphes sans exception, d'un chronogramme[9]. Rappelons le goût des Ottomans pour ces distiques dont le premier hémistiche annonçait qu'on pouvait calculer une date en additionnant la valeur numérique (attribuée par convention) des lettres gravées dans le second hémistiche. Ce jeu d'esprit se développa dans les épitaphes des membres de la bonne société, à partir du milieu du XIXe siècle. La présence d'un chronogramme permettait donc à la famille du défunt d'afficher son appartenance à l'élite, et au rédacteur de l'épitaphe de signer son poème[10]. On voit que la famille du Khédive était au goût du jour. On pourra donc considérer que ces belles épitaphes constituent un bon exemple d'acclimatation au Caire de la pratique ottomane, mais aussi qu'elles montrent que l'influence d'Istanbul s'y faisait sentir, dans ce domaine particulier de l'art funéraire, au début de la seconde moitié du XIXe siècle.

[8] Sur ces formules dans les épitaphes ottomanes, cf. Eldem et Vatin, *op. cit.*, p. 95-135.

[9] Cf. Eldem et Vatin, *op. cit.*, p. 40 et 56-57.

[10] Sur les chronogrammes en contexte funéraire, cf. Edhem Eldem, « Quelques réflexions sur les chronogrammes funéraires ottomans » in J.-L. Bacqué-Grammont et A. Tibet éds, *Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1996, t. I, p. 165-170 ; Eldem et Vatin, *op. cit.*, p. 166-169.

Le second groupe est plus important, étant constitué de dix-huit épitaphes un peu plus anciennes dans l'ensemble, puisqu'elles datent pour la plupart des années 1812-1816. C'est sans doute la raison pour laquelle il s'agit de ce qu'Edhem Eldem et moi-même avons appelé des épitaphes « identitaires », c'est-à-dire consacrées à la seule définition du défunt. En voici un exemple relevé dans le Hoch el-bacha :

> *Hüve-l-ẖallâḳ el-bâḳî / haẕa ḳabr el-merḥûm Muḥammad Beyg / ibn Emîr el-livâ Aḥmed Beyg / tüvüffî ilà raḥmeti-lláh te'âlà / rûḥı içün fâtiḥa / sene 1230*
>
> (« Ô Lui le Créateur, l'Éternel ! Voici la tombe de celui qui jouit de la miséricorde divine Muḥammad Beyg fils du *mirliva* Aḥmed Beyg. Il est décédé, [prenant la direction de] la miséricorde de Dieu (qu'Il soit exalté) ; une *fâtiḥa* pour son âme ; l'an 1230/14 décembre 1814-2 décembre 1815. »)

Je me suis permis de transcrire ce texte à la turque, dans la mesure où l'on pourrait rencontrer une pareille inscription dans un cimetière turc-ottoman. Il est vrai que cette épitaphe est rédigée en arabe, mais à l'exception cependant de la formule bien turque *rûḥı içün fâtiḥa*. La présence de celle-ci autorise me semble-t-il à définir cette inscription comme ottomane : si elle est en arabe, c'est de l'arabe que pouvait comprendre —et déformer— un Turc.

Bien entendu, toutes les inscriptions de ce groupe ne sont pas strictement identiques à celle qui précède. En revanche, toutes ont pour noyau la formule *heẕâ ḳabr* suivie d'un groupe nominal comprenant une *benedictio —el-merḥûm(et)*, parfois accompagné de *el-maġfûrun leh(â)* —, puis le nom et les titres du défunt, un renvoi au père, au mari ou à un autre référent familial (16 cas).

Onze d'entre elles voient cette formule de base précédée de l'invocation à Dieu *hüve-l-bâḳî* (« ô Lui, l'Éternel », 6 cas) ou *hüve-l-ẖallâḳ el-bâḳî* (« ô Lui, le Créateur, l'Éternel », 5 cas). Une autre est précédée de la *basmala* suivie des versets 26 et 27 de la sourate 55 du Coran (*kullu min 'aleyhâ fânin / wa yabḳâ wajhu rabbika ẕû-l-jalâli wa-l-ikrâm* : « Tout ce qui se trouve sur la terre disparaîtra / La face de ton seigneur subsiste, pleine de majesté et de munificence[11] »). Jusqu'à un certain point, ces citations liminaires du Coran peuvent tenir lieu d'invocation. Du reste il est un cas où la citation du Coran est suivie de l'invocation *hüve-l-ḥayy el-leẕî lâ-yemût* (« Ô Lui, le vivant, Celui qui ne meurt pas »). On peut supposer qu'il en va de même dans une épitaphe que je n'ai pas incluse

[11] Traduction de D. Masson.

dans les sept présentées, dans la mesure où *haẕa ḳabr* manque, mais pourrait être sous entendu : la *basmala* et les versets 26-27 de la sourate 55 figurent sur la stèle « de tête » portant un couvre-chef tandis que l'épitaphe proprement dite, sur la stèle « de pied », commence par *el-merḥûme ve-l-maġfûrun lehâ*. Il est du reste probable que l'épitaphe doit en effet être comprise comme pouvant être précédée, sur l'autre stèle de la tombe, par de pieuses déclarations : en effet, si les clichés dont je dispose ne me permettent pas d'avoir une vision précise de ce phénomène, on peut néanmoins noter la présence de sept stèles surmontées d'un couvre-chef, mais gravées seulement de la *şahada* et des versets 26-27 de la sourate 55 déjà cités (précédés dans un cas par une invocation à Dieu). On peut imaginer que l'épitaphe proprement dite suivait, sur la stèle de pied.

D'autre part, sur ces dix-huit inscriptions, la date du décès est introduite à quatorze reprises par le verbe *tuvuffî* (ou *tuvuffat* au féminin) : « il (elle) est mort(e) en… », forme abrégée d'une formule signifiant plus précisément « il (elle) a été emporté(e) auprès de la miséricorde de Dieu » (*tuvufî / tuvufat ilà raḥmeti-lláh te'âlà*). Au demeurant la préposition *fî*, qui permettrait de former une phrase cohérente — le défunt est mort *dans* l'année *X* — n'apparaît que trois fois. On signalera le cas d'une épitaphe où l'on a placé, à l'endroit où l'on attendrait l'indication du décès (*tevef-fat*), une supplique à Dieu prié de pardonner la défunte (*ġaffarahâ Alláhu*).

Enfin il faut noter la présence, onze fois recensée dans ce groupe, de la formule *rûḥı içün el fâtiḥa*, soit avant la date (7 cas), soit après (3 cas), sans compter une stèle où la date n'a pas été inscrite.

Faute de travaux disponibles d'épigraphie funéraire arabe en Égypte au XIXe siècle, il m'est évidemment difficile de déterminer l'originalité, ou la banalité, de pareilles inscriptions. Il est néanmoins possible de faire quelques constatations. En premier lieu, le formulaire assez stéréotypé qui se dégage comporte en tout cas des éléments abandonnés par les Ottomans, mais bien attestés dans les cimetières arabes pour des périodes antérieures[12] : je pense tout particulièrement à la *şahada*, à la désignation

[12] On citera Raja El-Aoudi-Adouni, *Stèles funéraires tunisoises de l'époque hafside*, Tunis, Institut National du Patrimoine, 1997 ; Khaled Moaz et Solange Ory, *Inscriptions arabes de Damas. I. Cimetière d'Al-Bâb al-Ṣaġîr*, Damas, Institut Français de Damas, 1977 ; Solange Ory, *Cimetières et inscriptions du Ḥawrân et du Ğabal al-Durûz*, Paris, ADPF, 1989 ; Madeleine Schneider, *Stèles funéraires musulmanes des îles Dahlak (mer Rouge)*, Le Caire, IFAO, 1983 ; Yousef Raghib, « Les pierres du souvenir : stèles du Caire de la conquête arabe à la chute des Fatimides » in *Annales Islamologiques* XXXV (2001),

de la tombe par la formule *haẕa ḳabr* et à l'introduction de la date par *tuvuffi*. J'ajouterai que si la *basmala* paraît peu fréquemment sur les stèles du petit corpus présenté ici, on la retrouve en revanche fréquemment sur les sarcophages. Le caractère arabe traditionnel de ces épitaphes est donc certain.

Cette conclusion ne doit pas nous amener à sous-estimer la présence d'un certain nombre de traits turco-ottomans. En premier lieu, on est frappé par la présence quasi systématique d'une invocation liminaire à Dieu, dont la formulation arabe —*hüve-l-bâḳî*, *hüve-l-h̲allâḳ el-bâḳî* — n'empêche pas qu'il s'agit d'une particularité proprement ottomane[13]. Il en va de même de la *benedictio* en *el-merḥûm* ou *el-merḥûm ve-l-maġ fûrun leh*, qui s'est imposée au point de ne pratiquement jamais manquer dans les épitaphes ottomanes de la première moitié du XIXe siècle[14]. On notera encore la présence systématique de titres usuels —mais en remarquant que, pour les femmes, l'arabe *sitt* vient très souvent compléter le turc *h̲anım*[15] — et l'importance accordée à des liens sociaux qui définissent le défunt comme fils ou fille, mais aussi comme tante, épouse ou sœur.

Mais le plus remarquable, bien entendu, est la présence d'une courte phrase en turc : *rûḥı içün el-fâtiḥa* (« une *fâtiḥa* pour son âme »), parfois précédée de *li-lláh* ou *rıżâen li-lláh*. Il est assurément notable que cette formule, avec ou sans ce supplément, soit celle-là même des inscriptions des provinces turcophones de l'Empire. Mais l'emprunt va plus loin encore, puisqu'au lieu de la traduire en arabe, on a choisi ici de conserver la langue d'origine et d'affirmer ainsi visiblement le caractère « turc » de l'épitaphe. Dans le même esprit, du reste, on trouve cette même formule gravée en médaillon sur la face de certains sarcophages, parallèlement à un autre médaillon dédié quant à lui au verset 57 de la sourate 29, l'une des rares citations coraniques qu'on repère parfois dans les épitaphes ottomanes : *kullu nefsin ẕâ'ikatü-l-mevt* (« Tout homme goûtera la mort »).

p. 321-383. Pour des stèles en arabe de pays plus lointains, cf. la récente parution de Claude Guillot et Ludvik Kalus, *Les monuments funéraires et l'histoire du sultanat de Pasai à Sumatra*, Paris, Association Archipel (EHESS), 2008. Enfin une mention particulière doit être faite de Werner Diem et Marco Schöller, *The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2003.

[13] Cf. Eldem et Vatin, *op. cit.*, p. 59-67.

[14] Cf. Eldem et Vatin, *op. cit.*, p. 39-46.

[15] Deux fois *sitt* ou *sittî* seul ; cinq fois *h̲anım* seul ; sept fois une combinaison des deux ; deux fois *h̲âtûn* seul.

Au demeurant, cette revendication d'ottomanité n'emporte pas totalement la conviction. Le fait même qu'il y ait une certaine hésitation sur la place accordée à la formule (avant, ou après la date ?) montre que son inscription n'a pas le caractère automatique qui est le sien dans les provinces turco-ottomanes. En outre, la place centrale de la présentation de la tombe (*haẕa-l-ḳabr*), sans rendre absurde la demande d'une prière pour le défunt, est en contradiction avec la logique du formulaire ottoman classique : j'ai en effet rappelé que, réduit à sa plus simple expression — mais celle-ci demeure l'ossature de toute épitaphe ottomane —, il consistait, après avoir invoqué Dieu, à appeler les vivants à dire une *fâtiḥa* pour le défunt que l'épitaphe n'a pas d'autre fonction que de désigner précisément. Or ceci ne semble plus compris au Caire aux alentours de 1820. J'en veux pour preuve la présence de la formule « une *fâtiḥa* pour *son* âme » sur le panneau de sarcophages surmontés d'un nombre de stèles qui peut aller jusqu'à sept.

Tout semble donc se passer comme si les Cairotes avaient ici repris une formule leur paraissant essentielle à une inscription funéraire, dont ils comprenaient sans doute la signification littérale, mais dans l'ignorance du contexte qui lui donnait toute sa force.

La nature arbitraire et partielle de mon propos interdit évidemment toute conclusion. On peut néanmoins estimer que l'analyse de ces quelques monuments funéraires du Hoch el-bacha montre apparemment la volonté de donner un caractère « turc » à ceux-ci. Elle montre aussi, me semble-t-il, que cette imprégnation turque, quoique réelle, est loin d'être toujours totale et que nous avons parfois affaire ici à une sorte d'hybridation[16].

[16] Peut-être convient-il cependant de souligner que les inscriptions d'esprit et de langue réellement turcs sont plutôt plus récentes que les autres. Mais l'échantillon sur lequel est fondée mon analyse est trop étroit pour permettre d'affirmer qu'il ne s'agit pas d'une simple coïncidence.

Nicolas Vatin, *À propos de quelques stèles "ottomanes" du XIXe siècle au Caire*

Le mausolée du Hoch el-Bacha, au Caire, abrite des monuments funéraires qui frappent par leur caractère ottoman : il s'agit de sarcophages de marbre surmontés de stèles de tête et de pied portant un couvre-chef. Le présent article tente d'analyser le caractère « ottoman » de 25 de ces monuments. On notera d'abord que si la forme et le décor paraissent ottomans, on repère aussi des particularités : partie supérieure bombée, inscriptions pieuses sur le sarcophage, décors d'iris et de fleurs de lotus… Quant aux épitaphes *stricto sensu*, elles se répartissent en deux groupes. Sept inscriptions des années 1830-1846 proposent des textes originaux en turc, reprenant les poncifs de la littérature funéraire ottomane, et frappent par la présence de chronogrammes : ils montrent une bonne acclimatation de la pratique ottomane et le maintien d'une influence stambouliote. Le deuxième groupe comporte 18 inscriptions de 1812-1816. Rédigées dans un arabe assez simple pour être compris d'un Turc ottoman, elles reprennent des éléments d'un formulaire stéréotypé ancien, mais avec des traits purement ottomans : invocation à Dieu, *benedictio*, titres usuels ; surtout, la formule bien turque *rûḥı içün el-fâtiḥa*, typique des cimetières ottomans, donne à ces épitaphes une nature sciemment ottomane. Mais si la formule est reprise, il semble que ce soit dans l'ignorance du contexte qui lui donne sa valeur dans une épitaphe turque. On parlera donc plutôt, ici, d'hybridation.

Nicolas Vatin, *About Some XIXth Century "Ottoman" Tombstones in Cairo*

One can see in the Hosh el-Basha mausoleum, in Cairo, funeral monuments showing a striking Ottoman character : namely, marble sarcophagi bearing a head and a foot stone with a headgear. This paper analyses the « Ottoman » character of 25 of these monuments. A first remark is that if the shape and the ornaments seem Ottoman, one can as well discern pecularities : a curved upper part, pious inscriptions on the sarcophagus, engravings of irides and lotus flowers… As for the epitaphs strictly speaking, they form two different groups. Seven inscriptions from the years 1830-1846 are original Turkish texts, with the commonplaces of the Ottoman funeral literature, and a striking presence of chronograms : they show a good acclimatation of the Ottoman practice and the influence of Istanbul. The second group is constitued of 18 inscriptions of the years 1812-1816. Written in an Arabic simple enough to be understood by an Ottoman Turk, they use old stereotypes, but with some purely Ottoman elements : an invocation to God, a *benedictio*, titles ; last but not least, the Turkish formula *rûḥı içün el-fâtiḥa*, which is typical of the Ottoman cemeteries, gives to these epitaphs an obvious Ottoman nature. But it seems that the formula is borrowed without a knowledge of the context that gives it its value in a Turkish epitaph. One would rather speak, then, of a kind of hybridization.

NOCH EINMAL ZU DEN MONGOLISCHEN LEHNWÖRTERN IM KOMANISCHEN

Vor nun mehr als vier Jahrzehnten äußerte sich N. Poppe in einem kleinen Beitrag zu den mongolischen Lehnwörtern im Komanischen[1] und lieferte in selbigem, an einige eher allgemeine Feststellungen zum türk. Lehngut im Mong. und mong. Lehngut im Türk. sowie dem histor. Hintergrund, vor dem sich die Entlehnung mong. Lehnguts ins Koman. vollzog, anschließend, eine Aufstellung mong. Lehnwörter im Koman. Ein gewiß wichtiger und nicht uninteressanter Beitrag, der jedoch — und an dieser Stelle sollen die Leistungen N. Poppes, der, wie G. Doerfer einmal bemerkte, „einer unserer Größten ist",[2] keinesfalls geschmälert werden — nicht unbedingt zu den Sternstunden in Poppes Schaffen zu rechnen sein dürfte, weist dieser doch, wie im folgenden aufgezeigt wird (- und hier möchte der Vf. seine Anmerkungen nicht als eine verspätete Replik auf Poppes Beitrag, sondern vielmehr als eine Ergänzung, verstanden wissen -[3]), eine Reihe von Schwächen auf. Die in dem Beitrag gegebenen 49 mong. Lehnwörter sind als solche überwiegend bereits von K. Grønbech, aus dessen Komanischem Wörterbuch (in der Folge als „G." bezeichnet)[4] Poppe seine Liste (in der Folge als „P." bezeichnet)

Dr. Michael Knüppel, Seminar für Turkologie und Zentralasienkunde der Georg-August-Universität Göttingen, Waldweg 26, 37073 Göttingen, Deutschland

1 Poppe (1962).
2 G. Doerfer in einem Brief an seinen Lehrer K. H. Menges v. 12.5.1975 (Knüppel [2010]).
3 Auch entspricht es nicht der Intention des Vf.s dieses kleinen Beitrags, die Kontroverse um das mögl. mong. Lehngut im älteren Türk., zu der Poppes Aufsatz ja einen der Ausgangspunkte bildete, an dieser Stelle fortzusetzen. Cf. hierzu Doerfer (1963), Poppe (1965), Doerfer (1966) und zuletzt Doerfer (1992).
4 Grønbech (1942).

Turcica, 41, 2009, p. 353-361. doi: 10.2143/TURC.41.0.2049300

gewonnen hat, markiert worden – freilich zumeist ohne Angabe der betreffenden mong. Etyma:[5]

1) *abaγa*: G., p. 27: (m.) „Onkel, … ", P., p. 334: „< mo. *abağa* < **abaqa* ″Onkel väterlicherseits″ ", **2)** *abra-* ~ *abrar-*: G., p. 27: (m.) „schützen, verteidigen, … ", P., p. 334: „< mo. GG,[6] H[7] *abura-* ″retten″ ", **3)** *amraq*: G., p. 37: (-) „Lieb; wer etwas gern hat, Liebhaber … ", P., p. 334: „< mo. *amarağ* < **amurağ* ″lieb″, GG *amarağ* ″Liebe, Neigung, Freundschaft″, H *amurax* ″lieb″ ", daß dies nicht ursprünglich mong. ist, war auch Poppe klar, jedoch hielt er das türk. für ein mong. vermitteltes Lehnwort im Koman.: „Dieses Wort scheint eine alte Entlehnung zu sein, weil *amraq*, laut Malov (S. 358 seines ″Pamjatniki″) schon in den Runeninschriften und auch bei Kāşğarī belegt ist. Dass es eber ein mongolisches Lehnwort ist, ersieht man daraus, dass der primäre Stamm *amu-* < *am-u-* ″ausruhen, ruhig sein″ und der sekundäre Stamm *amura-* ″ausruhen″ im Mongolischen verbreitet ist, in den Türksprachen aber nicht vorkommt". Vgl. aber vielmehr türk. *amrıl-*, *amru* — für die Annahme einer mong. Vermittlung des Lehnworts ins Koman. gibt es keinen Grund (cf. Menges [1955], p. 11, Doerfer [1965], Nr. 554), **4)** *arčïla-*: G., p. 40: (m.) „einen Streit beilegen … ", P., p. 334: „< mo. *arçila-* ″vermitteln, Vermittler sein″, M[8] *arçila-* ″fürsprechen″, kh. *arçla-* ″sorgen″ von mo. *arçi* ″Beschützer, Fürsprecher″ ", **5)** *asra-* ~ *asrar-*: G., p. 42: (-) „zu essen geben, ernähren", P., p. 334 f.: „< mo. *asara-* ″ernähren, bemitleiden, Sorge tragen, grossziehen″, GG, H, M *asara-* ″besorgen, in Obhut nehmen″,… ", **6)** *baγatur*: G., p. 47: (m.) „brav … ", P., p. 335: „< mo. *bağatur*, GG, H *ba'atur* ″Held, heldenhaft″. Vgl. tsch. *batur* < mmo. *ba'atur* ds., bar. *padır* ″Held, stark″, vgl. auch türk. *bahadır* ″Held, tapfer″ und kom. *bahadur* ds. < pers. < Mong."; auch Clauson (1972), p. 313, der zur Herkunft des Wortes schreibt: „by origin almost certainly a Hunnish (Hsiung-nu) Proper Name", hält eine mong. Entlehnung ins Türk. für möglich; ist *bātur*, *bātūr* etc. schon aus dem älteren Türk. gut belegt (cf. hierzu ausführlich Doerfer [1965], p. Nr. 817), **7)** *baqšï*: G., p. 49: (m.?) „Schreiber", G. hierzu: „vielleicht aus dem Mongolischen, kann aber auch ältere Entlehnung direkt aus dem Chin. sein", P., p. 335: „< mo. *bağşi*, H *baxşi* ″Lehrer″. Vgl. uig. *baqşı* ″buddhistischer Mönch, Schriftkundiger″. Das Wort ist chinesischen Ursprungs (s. A. von Gabain, *Alttürkische Grammatik*, Leipzig, 1950, S. 300). Obgleich es schon im Uigurischen existiert hatte, ist es wahrscheinlich auch ins Komanische aus dem Mongolischen entlehnt worden"; dies ist schon im Atü., allerdings auch in einer Vielzahl anderer türk. Spra-

[5] Die mong. Formen, die bereits von Grønbech als solche bestimmt wurden, sind hier — nach Grønbech u. Poppe — mit „(m.)" gekennzeichnet, die mong. Formen, die als solche noch nicht von Grønbech erkannt wurden, sind mit „(-)" markiert.

[6] Dies = „Geheime Geschichte, das Yüan-ch'ao pi-shi" (Poppe [1962], p. 333).

[7] Dies = „Wörterbuch Hua-yi Ih-yü" (Poppe [1962], p. 333).

[8] Dies = „Wörterbuch Muqaddima al-Adab" (Poppe [1962], p. 333).

chen und Dialekte, gut belegt (cf. hierzu – bes. zu den Lehnwegen [Chin. > Türk. > Mong.] — schon Doerfer [1965], Nr. 724); gegen eine mong. Vermittlung spricht bereits die Lautgestalt des Koman. (*baqšï*), **8)** *bilev*: G., p. 58: (-) „Schleifstein, Schärfleder, … ", P., p. 335: „< mo. *bilegü* ″Schleifstein″, IM[9] *bilüü* ″Wetzstein″, vgl. GG *bile'üde-* ″schleifen, wetzen″ von *bilegü* < **bilegü*. Vgl. bar. *pileü* ″Schleifstein″ … Dass *bilev* usw. ein Lehnwort ist, ersieht man daraus, dass der Primärstamm *bili-* < **bile-* ″streicheln, streifen″ nur im Mongolischen vorkommt", auch dies ist — entgegen der Feststellung Poppes — im älteren Türk. gut belegt (vgl. *bilä-* „schleifen" [so auch Doerfer (1965], Nr. 980]) **9)** *bulov*: G., p. 68: (-) „irgend eine Waffe, vielleicht eine Keule", P., p. 335: „< mo. *bilağu*/ *bulağu* ″Keule″,… ", **10)** *büsre-* ~ *büsüre-*: G., p. 71: (-) „genehmigen, gutheissen, billigen, … ", P., p. 335: „< mo. vorkl. *büsire-*, mo. *bisire-* ″Ehrfurcht haben, ehren, verehren″,… ", **11)** *čeber*: G., p. 74: (m.) „nett, anständig … ", P., p. 335: „< mo. *çeber* ″rein, sauber″ ", **12)** *čïray*: G., p. 79: (m.) „Gesicht, … ", P., p. 335: „< mo., GG, H *çirai* ″Gesicht, Aussehen, Gestalt″ ", **13)** *egeči*: G., p. 84: (m.) „Vaterschwester, … ", P., p. 335: „< mo., GG, H *egeçi* < **ekeçi* ″ältere Schwester″ ", **14)** *elbek* ~ *elpek*, *elbeklik*: G., p. 86 u. 87: (m.) „reichlich … Überfluss, … ", P., p. 335: „< mo. *elbeg* ″reichlich″ ", **15)** *emegen*: G., p. 88: (m.) „alte Frau, … ", P., p. 336: „< mo., GG, H *emegen* < **emeken* ″alte Frau″ ", **16)** *eremsi-* ~ *eremsir-*: G., p. 92: (m.) „prahlen … ", P., p. 336: „< mo. *eremsi-* ″stolz sein, prahlen, hoffen″, GG *eremşi-* ″sich wie ein Mann gebärden″, kh. *eremş-* ″übermütig sein″ ", **17)** *erkelen-*: G., p. 93: (-) „weichlich, verzärtelt werden … ", P., p. 336: „< mo. *erkele-* ″liebkosen, spielen″, kalm. *erkl-* ds., kh. *erxel-* ″zärtlich sein, freundlich sein″ von mo. *erke* ″Liebling″ ", **18)** *kenete*: G., p. 138: (m.) „plötzlich … ", P., p. 336: „< GG *genete*, mo. *genedte* ″plötzlich, unerwartet″ von *gened* ″Unerwartetes, Überraschung″ von *gene-* ″unvorsichtig sein″ ", **19)** *küsemek*, *küsen-*, *küsenč*: G., p. 159: (-) „wünschen … Wunsch … ", P., p. 336: „< mo. *küse-* ″wünschen″ ", auch dies ist aus dem Atü. schon gut belegt (Gabain [1974], p. 345), **20)** *maγat*: G., p. 161 f.: (m.) „sicher, gewiss, tatsächlich … ", P., p. 336: „< mo. *mağad*, GG *mağat*, H *maxat* ″wahrlich, sicher, wirklich″. Vgl. uig., sag., schor. *mağat* ds. < Mong. ", **21)** *maχta-* ~ *maχtar-*: G., p. 162: (-) „loben, preisen … ", P., p. 336: „< mo. *mağta-*, H *maxta-* ″loben″ … < Mong. Dass es eine Entlehnung ist, ersieht man daraus, dass es im Türkischen keine ursprünglichen Wörter gibt, die mit *m* anlauten", **22)** *maŋlay*: G., p. 162: (m.) „Stirn, … ", P., p. 336: „< mo. *maŋlai*, ds., GG *maŋlan* (Plural von *maŋlai*) ″Vorhut, Leute der Vorhut″, H *maŋlai* ″Stirn″ … < Mong. ", **23)** *noqta*: G., p. 172: (m.) „Halfter, … ", P., p. 336: „< mo. *noğta* ds., kh. *nogto* ds.… ", **24)** *nöger*: G., p. 172: (m.) „Genosse, Kamerad, … ", P., p. 336: „< mo., M, IM *nöker*, GG, H *nökör* ″Gefährte″, kh. *nöxör* ds.… ", **25)** *oba*: G., p. 173: (m.) „Hügel, … ", P., p. 336 f.: „< mo. *obuğa* ″ein Steinhaufen

[9] Dies = „Ibn Muhanna's mongolisches Glossar" (Poppe [1962], p. 333).

zu Ehren der Berggeister", H *obo'o* "Hügel, Erdhaufen", kh. *ovoo* "Steinhaufen zu Ehren der Berggeister", kh. *ovool-* "anhäufen, aufschütten, in einen Haufen legen" … ", **26)** *olca* : G., p. 177 : (m.) „Kriegsbeute, … ", P., p. 337 : „< mo. *olca* "Beute, Gewinn, Fund", GG *olca* "Wertsachen, Beute", M *olca* "Beute, Kriegsgefangener", *ol-* "finden, erwerben, erbeuten" … Dieses Wort ist eine Entlehnung aus dem Mongolischen, weil der primäre Stamm *ol-* "finden" usw. und das Suffix *-ca* nur im Mongolischen lebendig sind ", **27)** *öbüge* : G., p. 181 : (m.) „Grossvater, … ", P., p. 337 : „< mo., GG *ebüge* < **ebüke* ds., H *ebüge* "Schwiegervater", M *öbügen* "Greis", dagur. *euke* < **ewke* < **ebüke* "ältester Bruder der Mutter, Gatte der älteren Schwester" … ", **28)** *qaburqa* : G., p. 188 : (-) „Rippe, … ", P., p. 337 : „< mo., GG *qabirğa* ds., H *xabirxa* ds., M *qabirqa/ qabirğa* ds., mog. *qoburğa* ds.… ", **29)** *qada-* : G., p. 189 : (-) „annageln, befestigen … ", P., p. 337 : „< mo. *qada-* "annähen, annageln", M *qada-* "annähen", GG *qada'ul-* "nageln" (richtiger : "annageln lassen")… ", **30)** *qaraŋγï*, *qaraŋγu* : G., p. 193 : (-) „Finsternis … dunkles Wetter, … ", P., p. 337 : „< mo. *qaraŋğu/ qaraŋğui* ds., GG *qaraŋğu/ qaraŋğui* dunkel, schwarz, M *qaraŋğu/ qaraŋğui* Dunkelheit, Finsternis, dunkel… < Mong. (das Suffix *-ŋğui* kommt im Mongolischen häufig vor) ", dies Türk. > Mong. (cf, Doerfer [1967], Nr. 1448) — ebenfalls bereits im Atü. belegt (Gabain [1974], p. 355), **31)** *sergek* : G., p. 218 : (m.) „wachsam, wach, … ", P., p. 338 : „< mo. *sergeg* ds., M *sergek* ds. von mo. *sere-* "aufwachen, erwachen", GG *sere-* "zweifeln, merken, argwöhnen", L[10] *sere-* "erwachen" … ", **32)** *serövün* : G., p. 218 : (m.) „kühl, … ", P., p. 338 : „< mo. *serigün* "kühl", vgl. GG *seri'üd-* "kühl werden", kh. *serüüts-* "sich erfrischen", H *seri'ün* "kühl", kalm. *serüün* ds.… ", **33)** *silevsün* : G., p. 219 : (m.) „Luchs und dessen Fell, … ", P., p. 338 : „< mo. *silegüsün* "Luchs", H. *şile'ülsün* ds., kh. *şülüüs* ds., bur. *şülüühen* ds., kalm. *şülüüsn* ds.… ", **34)** *soyurγa-* : G., p. 221 : (m.) „gnädig sein, Gnade erweisen … ", P., p. 338 : „< mo., GG, M *soyurqa-* "gnädig sein, genehmigen", H *soyurxa-* ds. ; mo. *soyurqal-* "Gnade, Gunst, Genehmigung", GG *soyurqal* "Gnadengeschenk", H *soyurxal* "Gnade, Wohltat, Gunst" vom primären Stamm *soyu-* "Gunst erweisen, lehren, erleuchten", *soyul-* "Belehrung, Bildung, Zivilisation". Das Suff. *-rqa* ist ein lebendiges mongolisches Suffix und der Primärstamm *soyu-* kommt in den Türksprachen nicht vor. Vgl. noch uig. *soyurqa-* "Gunst erweisen, beschenken" < Mong. > tsch. *soyurğal* "Gnadengeschenk, Lehen, Schenkgut" > M *soyurğal* ds. ", *soyurqa-* ist allerdings auch aus dem Atü. schon gut belegt, vgl. Doerfer (1963), Nr. 228, Clauson (1972), p. 556, Erdal (1991), p. 458 ff. [+(X)(r)kA- ~ -(X)rkA-] ; Bang/ Gabain (1930), 113 – hätte Poppe ohne Weiteres bekannt sein können, **35)** *solaγay* : G., p. 222 : (-) „Linkshänder, … ", P., p. 338 : „< mo. *soloğai* < **solaqai* "links, linkisch, Linkshändiger" … ", **36)** *soqur* : G., p. 222 : (m.) „schieläugig, … ", P., p. 338 f. : „< mo., GG *soqor* < **soqar* "blind", M

[10] Dies = das „Leidener Glossar von 1245 " (Poppe [1962], p. 333).

soqar ds., kh. *soxor* ds., kalm. *soxr* ″blind, einäugig″, kalm. *soxii-* ″blind sein, schielen, schieläugig sein″, kh. *soxoi-* ″schlecht sehen, trübe sein (vom Licht)″, *soxçi-* ″blind machen″ …”, **37)** *tekši*: G., p. 240: (-) „gleichmässig, …”, P., p. 339: „< mo. *tegsi* ″eben, gleichmässig, gerecht″, M *tekşi* ds. von mo. *teg* ″Mitte, gleich, genau″. Regelmässige Entsprechungen sind OT *tekis* ″eben, glatt″ und kas. *tegiz* ds., dagegen sind alt., tel., leb., küär. *tekşi* ″gleich, gleichmässig″ Entlehnungen”, **38)** *tepsi*: G., p. 242: (-) „Servierbrett, Bratenschüssel (zum Tranchieren), …”, P., p. 339: „< mo. *tebsi* ″Schüssel″, kalm. *tewş* ″Truhe, Mulde, Schüssel″ < Chin. Vgl. tsch., türk., krm. *tepsi* ″Schüssel, Servierbrett″, sag., koib. ″grosse Schale″, az., bar., alt., tel., leb. *tepçi* ″Teller, Schüssel″ < Mong.”, muß türk. sein – schon wegen des *s* (cf. ausführl. Doerfer [1963], Nr. 123), **39)** *tornaqïy*: G., p. 250: (-) „Nordwind, …”, P., p. 339: „< mo. *dorona* < **dorana* ″östlich″ + *qui* ″Wirbelwind″ oder *kei* ″Wind″, vgl. GG, H *dorona* ″Osten″, kh. *xui* ″Wirbelwind″, kh. *xii* ″Wind, Luft″”, **40)** *totχar*: G., p. 250: (m.) „Böses, Schaden, …”, P., p. 339: „< mo. *todqar* ″Hindernis″”, **41)** *tovulγa*: G., p. 250: (-) „Helm, …”, P., p. 339: „< mo. *duğulğa* < **dağulğa* ds., H *du'ulxa* ds., kh. *duulga* ds., oir. *doulğa* < **daulğa* < **dağulğa* ds. Vgl. tsch. *davulğa* < mmo. **dawulğa* oder *da'ulğa* ds.”, **42)** *töle-*: G., p. 250: (-) „bezahlen …”, P., p. 339: „< mo. *tölö-* < *töle-* ds., M *töle-* ds., kh. *töl-* ds. Vgl. tsch., OT, kar. L, schor., sag., koib., katsch. *töle-* ds., alt., tel., leb., schor., kir., kas. *töle-* ds. < Mong.”; dies ist ebenfalls bereits aus dem Atü. belegt, wie von Poppe selbst angegeben (vgl. auch Doerfer [1965], Nr. 980), **43)** *tuŋa-* ~ *tuŋar-*: G., p. 254: (m.) „kundgeben, …”, P., p. 339: „< mo., GG *tuŋğa* ″klarmachen, kundgeben″, vgl. mo. GG *tuŋğağ* ″Bekanntmachung, Meldung″, H *tuŋxa-* ″proklamieren, ausrufen″, mo. *tunğalağ* ″klar, durchsichtig″;…”, **44)** *udaa*: G., p. 263: (m.) „nacheinander, …”, P., p. 339: „< mo. *udağa* ″mal, das nächste mal″, *udağa darağa* ″hinter einander, mehreremal hinter einander″, vgl. GG *uda'adu* ″der nächste″, kh. *udaa daraa* ″mehreremal, hinter einander″ …”, **45)** *yada-*: G., p. 109: (m.) „ermüden …”, P., p. 340: „< mo., GG, H *yada-* ″nicht können, verschmachten, erschöpft sein″, kh. *yad-* ds., *yadar-* ″erschöpft sein″ …”, **46)** *yirγa-*: G., p. 133: (-) „sich belustigen, Gastmahl halten …”, P., p. 340: „< mo. GG, H *cirga-* ″sich freuen, glücklich sein″ …”, **47)** *yege*: G., p. 120: (m.) „breit, …”, P., p. 340: „< mo. GG, H *yeke* ″gross″”, **48)** *yobap*: G., p. 124: (-) „mit Mühe, kaum …”, P., p. 340: „< *yoba-* + *-p* < mo., GG *coba-* ″leiden″, H *coboloŋ* ″das Leiden, Qual″ …” und **49)** *yöpsen-*, *yöpsin-*: G., p. 127: (-) „billigen, genehmigen, gutheissen …”, P., p. 340: „< mo., GG, H *cöbşiye-* ″gutheissen, billigen″ von *cöb* richtig, gut mit dem produktiven Suffix *-şiya-*/*-şiye-*”.

Nun stellen die unsicheren und von Poppe resp. Grønbech irrtümlich festgestellten mong. Elemente im Komanischen nur ein Problem des Beitrages dar, das von Poppe ganz offenbar übersehene, von Grønbech jedoch teilweise bereits als solches gekennzeichnete mong. Lehngut, ein

vollkommen anderes. Dieses wurde wenig später von G. Doerfer[11] im zweiten Band seiner „Türkischen und mongolischen Elemente im Neupersischen" teilweise „aufgelistet" — freilich auch hier nicht vollständig (obwohl, da die Lehnwörter selbst z. T. in den vier Bänden berücksichtigt werden, eine vollständigere Erfassung kein Problem gewesen wäre [so erscheint Koman. *daraγa* „Oberhaupt, Gouverneur etc." zwar im ersten Band der „Türkischen und mongolischen Elemente im Neupersischen", nicht aber in der erwähnten Aufstellung]) und zudem ohne weitere Angaben, Belegstellen etc.[12] Diese Ergänzungen wurden später bei A. M. Ščerbak, der sich noch einmal den türk.-mong. Sprachbeziehungen zuwandte[13] (in der Folge „Š.") und dem mong. Lehngut im Koman., Atü. und älteren Osttürkischen einen ganzen Abschnitt seines Buches widmete und hier eine Reihe von Parallelen aufzeigte,[14] nicht berücksichtigt, obwohl er die beiden ersten Bände von Doerfers „Türkischen und mongolischen Elemente im Neupersischen" herangezogen hat. V. Drimba, der sich ja so ausführlich mit dem Codex Cumanicus und dessen Sprache auseinandergesetzt hat, verzichtete bei seinem Abriß des Forschungsstandes zum Komanischen[15] sogar gänzlich darauf, die „Türkischen und mongolischen Elemente im Neupersischen" einzubeziehen. Bei dem von Poppe nicht und von Doerfer nur teilweise berücksichtigten Lehngut handelt es sich im einzelnen um die nachstehenden Wörter:

1) *aγa* G., p. 28: (-) „(älterer) Bruder …", D., Nrr. 22 u. 980, **2)** *daraγa* G., p. 81: (m.) „Oberhaupt, Gouverneur u. ähnl. …", D., Nrr. 193 u. 980, **3)** *kükäl* G., p. 158: (m.) „Schlehdorn …", **4)** *moχdaq* G., p. 165: (m.) „stumpf, …", D., Nr. 980, **5)** *qarav* ~ *qarov* G., p. 194: (-) „Entgelt, Belohnung …", D., Nr. 980, **6)** *qavursïn* G., p. 197: (-) „Federkiel, …", D., Nr. 980, **7)** *qurulta* G., p. 204: (-) „Ratsversammlung, …", D., Nr. 980, **8)** *saχav* G., p. 212: (m.) „stotternd, lispelnd, …", D., Nr. 980, **9)** *salqun* G., p. 213: (-) „Luftzug, Wind …", D., Nrr. 214 u. 980, **10)** *sïltov* G., p. 228: (m.) „Verleumdung, …", D., Nr. 980, **11)** *telbüge* G., p. 240: *tel-buγa* (-) „Leitseil, ″eyn leyt zeyl″", < mong. *delbege* „Zügel", **12)** *töre* G., p. 251: (-) „Sitte. Gebrauch …", D., Nrr. 134 u. 980, **13)** *tuŋovul* G., p. 254: (m) „Kundgebung,…", Š., p. 212, **14)** *us* G., p. 267 (m.?) „nass, feucht, …".

Fassen wir zusammen, so ergibt sich, daß von den 49 bei Poppe gegebenen vermeintlichen mong. Lehnwörtern im Koman. neun (nicht sieben wie bei Doerfer angegeben[16]) tatsächlich türk. resp. schon im Atü. belegt sind und andererseits dreizehn resp. vierzehn (nicht 10 wie bei Doerfer![17]) mong. Lehnwörter im Koman., von denen 6 resp. 7 schon von

[11] In der Folge „D.".
[12] Doerfer (1965), Nr. 980.
[13] Ščerbak (1997).
[14] *Ibid.,* p. 199-212.
[15] Drimba (2000), p. 20-21.
[16] Doerfer (1965), Nr. 980.
[17] *Ibid.*

Grønbech als solche bestimmt waren, nicht berücksichtigt wurden. An dem „Befund" Poppes ändert dies wenig, allenfalls wird er noch etwas deutlicher (49 > 54 ~ 55), auf die Arbeitsweise freilich läßt es eher unvorteilhafte Rückschlüsse zu. Doch lassen wir dem Altmeister der Altaistik Gerechtigkeit widerfahren und erteilen jeder voreiligen Überheblichkeit eine Absage — wer von uns ist schon frei davon, sich in anbetracht einer Feststellung, einer Entdeckung oder dem gewonnenen Einblick in einen interessanten Sachverhalt nicht zu im Nachhinein als übereilt und hinter den Möglichkeiten zurückgebliebenen Sätzen hinreißen zu lassen?

Literatur

Bang, Willi/ Gabain, Annemarie von:
(1930) *Türkische Turfan-Texte* III, Berlin, 1930 (aus SBAW 1930, 13, p. 183-211).
Clauson, Sir Gerard:
(1972) *An etymological dictionary of pre-thirteenth century Turkish*, Oxford, 1972.
Doerfer, Gerhard:
(1963) *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Unter Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit.* I: *Mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1963 (VOK XVI).
(1965) *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen. Unter Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit.* II: *Türkische Elemente im Neupersischen, alif bis tā*, Wiesbaden, 1965 (VOK XIX).
(1966) Erwiderung auf Poppes Rezension meiner Arbeit „Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen". In: *CAJ* XI (3). 1966, p. 220-231.
(1967) *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit.* Bd. III: *Türkische Elemente im Neupersischen, ğīm bis kāf*, Wiesbaden, 1967 (VOK XX).
(1975) *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Unter Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit.* IV: *Türkische Elemente im Neupersischen (Schluß) und Register zur Gesamtarbeit*, Wiesbaden, 1975 (VOK XXI).
(1992) Mongolica im Alttürkischen. In: *Bruno Lewin. Festschrift aus Anlaß seines 65. Geburtstages.* 3. *Korea: koreanistische und andere asienwissenschaftliche Beiträge.* Hrsg. v. Michael Kuhl. Bochum, 1992 (Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung 14), p. 39-56.
Drimba, Vladimir:
(2000) *Codex Comanicus. Édition diplomatique avec fac-similés*, Bucarest, 2000.

ERDAL, Marcel:
(1991) *Old Turkic word formation. A functionl approach to the lexicon*. 2 Bde. Wiesbaden, 1991 (Turcologica 7).
GABAIN, Annemarie v.:
(1974) *Alttürkische Grammatik*. 3. Aufl. Wiesbaden, 1974 (Porta Linguarum Orientalium, N. S. XV).
GRØNBECH, Kaare:
(1942) *Monumenta linguarum Asiae maioris*. Subsidia I: *Komanisches Wörterbuch: türkischer Wortindex zu Codex Cumanicus*, Kopenhagen, 1942.
KNÜPPEL, Michael:
(2010) *Altaische Kontroversen. Briefwechsel von Karl Heinrich Menges und Gerhard Doerfer aus den Jahren 1955-1985*, Turnhout, 2010 (Silk Road Studies XVIII).
MENGES, Karl Heinrich:
(1955) *Glossar zu den volkskundlichen Texten aus Ost-Türkistan* II. Wiesbaden, 1955.
POPPE, Nikolaus:
(1962) Die mongolischen Lehnwörter im Komanischen. In: *Németh Armağanı*. Hrsg. v. János Eckmann, Agâh Sirri Levend, Mecdut Mansuroğlu, Ankara, 1962 (TDK, Yayınları 191), p. 331-340.
(1965) [Bespr. von Doerfer (1963)]. In: *CAJ* X. 1965, p. 75-79.
ŠČERBAK, A[leksander] M[ichajlovič]:
(1997) *Rannie tjurksko-mongol'skie jazykovye svjazi (VIII-XIV vv.)*, Sankt-Peterburg, 1997.

Michael Knüppel, *Noch einmal zu den mongolischen Lehnwörtern im Komanischen*

Im vorliegenden Beitrag wendet sich der Vf. — ausgehend von einem Beitrag N. Poppes aus dem Jahre 1962 — noch einmal der Frage des Umfanges des mongolischen Lehnguts im Komanischen zu. Es werden hierbei vergleichend die Beiträge von K. Grønbech, G. Doerfer, V. Drimba und A. M. Ščerbak, die sich ebenfalls diesen Sprachbeziehungen zuwandten, herangezogen. Der Vf. kommt hierbei zu dem Schluß, daß die von Poppe gegebenen Beispiele z. T. falsch sind, andere, sichere mongolische Lehnwörter im Komanischen hingegen nicht berücksichtigt wurden.

Michael Knüppel, *A nouveau à propos des emprunts provenant du mongol en coman*

Dans la contribution suivante, l'auteur prendra appui sur un essai de N. Poppe publié en 1962 et traitera la question de l'ampleur des emprunts provenant du mongol en coman. On y comparera les thèses de K. Grønbech, G. Doerfer, V. Drimba et A. M. Ščerbak qui se sont également consacrés à ces influences linguistiques. L'auteur en arrive à la conclusion que les exemples présentés par Poppe sont pour une part erronés, et que d'autres emprunts évidents de la langue mongole en coman ne furent pas pris en considération.

Michael Knüpel *Borrowings from Mongolian into Coman*

In the following contribution, the author will rest on an essay published by N. Poppe in 1962 and will deal with the breadth of borrowings from Mongolian into Coman. The thesis of K. Grønbech, G. Doerfer, V. Drima and A.M. Ščerbak who also dealt with these linguistic influences will be compared. The author will reach the conclusion that the examples offered by Poppe are to a certain extent erroneous and that other obvious borrowings of the Mongolian language into Coman were not taken into consideration.

SELJUK MINTS AND SILVER MINES

"In his lands the Sultan possesses six, or according to some, ten silver mines, of which any one each day produces the value of ten thousand dirhems."

Simon of Saint Quentin[1]

The exploitation and use of Asia Minor's mineral resources during the Middle Ages have interested scholars for a number of years, and here I present some new evidence concerning silver.[2] In the past, it has been customary to search literary sources, ancient, Byzantine, and Islamic, for their occasional remarks about the mines and their products, and this vein has been productive.[3] It has also been possible to offer suggestions on

Rudi Paul LINDNER is professor of history at the University of Michigan, Ann Arbor, Michigan, USA
rpl@umich.edu

[1] Simon of Saint Quentin, *Histoire des Tartares*, ed. Jean Richard (Paris, 1965), 68. Compare the account of the Seljuk sultan's gold amphorae recounted by Joinville: Rudi Paul LINDNER, "The Challenge of Qilich Arslan IV," in Dickran K. Kouymjian, ed., *Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History, Studies in Honor of George C. Miles* (Beirut, 1974), p. 416.

[2] Among recent works are Klaus-Peter MATSCHKE, "Mining," in A.E. Laiou, ed., *The Economic History of Byzantium, from the Seventh through the Fifteenth Century*, vol. 1 (Washington, D.C., 2002), p. 115-120, and Brigitte PITARAKIS, "Mines anatoliennes exploitées par les Byzantins: Recherches récentes," *Revue numismatique* 153 (1998), p. 141-185. I wrote this article for Stephen Album, my *sınıfdaş* at the University of California, Berkeley.

[3] See for example S. VRYONIS, Jr., "The Question of the Byzantine Mines," *Speculum* 37 (1962), p. 1-17; Faruk SÜMER, "Selçuklular devrinde Türkiye'de madenler," *Türklük araştırmaları dergisi* 4(1988), p. 159-164, esp. 162-163; and A.G.C. SAVVIDES, "Observations on Mines and Quarries in the Byzantine Empire," *Ekklesiastikos Pharos* 82:2 (2000), p. 130-155, esp. 137-138.

Turcica, 41, 2009, p. 363-371. doi: 10.2143/TURC.41.0.2049301

the basis of surveys on the ground, some of them the result of modern mineralogical fieldwork, others due to the observations of archaeologists searching for the origins of mining in the peninsula.[4] These very useful results locate various sources of silver but do not pretend to be exhaustive (the literary materials) or to provide exact dates during which the mines were exploited.

The evidence I propose to develop is hard evidence, the surviving thirteenth and early fourteenth century silver coinage of the Seljuks of Rum (and, in part, of the Ilkhanids). The thirteenth century was a "silver age" in Anatolia, certainly in those areas controlled by the Seljuks. The dirhems or silver coins survive in large numbers, and the purity of the coins is very high throughout the century, especially when compared with the dirhems minted in the Levant during the same period. There is also a mint proliferation whose breadth is unknown in the earlier or later history of Anatolia.[5] After 655 H./1257-1258 C.E., there were usually at least ten mints striking dirhems for the Seljuks, and in 699 H./1299-1300 C.E. there were forty-six. Thanks to the traditions of Islamic coinage, the vast majority of these silver coins bear upon them statements of the year in which they were struck and the name of the mint; this renders them far more informative than the contemporary Byzantine silver coins. Our concern is with a subset of these Islamic coins, in which the name of the mint also contains, regularly or occasionally, the word "maʿden," meaning mine. These coins allow us to put together a list of places at or near which there were working silver mines during a specific period of time.

The numismatic evidence that I summarize later in this essay derives from a variety of sources, viz., collections that have afforded me the opportunity to work in their cabinets and catalogues both published and in draft. In particular, I wish to thank the authorities of the American Numismatic Society, Dumbarton Oaks, the British Museum, the Istanbul Arkeoloji Müzeleri, the Yapı ve Kredi Bankası (Istanbul), and I also wish to thank Mr. Stephen Album, who has entrusted me with material from his own and other collections for study, as well as some invaluable data from hoards.[6] I have also benefited greatly from correspondence with collectors and from reading the results of their diligence.[7]

[4] See for example P.S. de Jesus, *The Development of Prehistoric Mining and Metallurgy in Anatolia* (Oxford, 1980), and K. Aslıhan Yener, "Byzantine Silver Mines: An Archaeometallurgy Project in Turkey," in Susan A. Boyd and Maria M. Mango, eds., *Ecclesiastical Silver Plate in Sixth-Century Byzantium* (Washington, 1992), p. 155-168.

[5] Rudi Paul Lindner, *Explorations in Ottoman Prehistory* (Ann Arbor, 2007), 88-90, and figure 3 on p. 92.

[6] In addition to Stephen Album I would also like to thank John Masson Smith, Jr., the late George C. Miles, Michael Bates, the late Nicholas Lowick, Lutz Ilisch, the late Ibrahim and Cevriye Artuk, the late Ibrahim Tözen, and both Nezih and Tunçay Aykut.

[7] In addition to Stephen Album, who has performed miracles in salvaging coins and hoards from the melting pot, I wish to thank J.C. Hinrichs, the late Cüneyt Ölçer, and I am especially grateful for the writings of members of the Turkish Numismatic Society, among whom I wish to mention Celil Ender and the late Ömer Diler.

Let us now take a look at a list of such mints. Such exercises are by nature preliminary, pending the appearance of further examples as hoards surface and individual items come on the market. I would certainly expect the list of dates for any given mint to grow a bit, and I also expect both that the number of mints may increase in response to the growth of collections and the maturity of the market, and that the number of mints may decrease slightly as a better reading of a mint name is published. However, what follows is the result of some forty years of interest, if not dogged diligence. Each of the mints has the word "maʿden" before it to indicate that at least some of the coins of this mint bear the term as part of the mint name. Following the mint name is a list of the Hijri years for which silver dirhems are attested, up through the early fourteenth century, when numerous mints struck under the name (if not the authority) of the reigning Ilkhan. For much of the thirteenth and early fourteenth centuries, the Hijri years almost coincide with the C.E. dates.

Mints Striking Coins in the Seljuk Sultan's Name

Ma'den	655, 660-661, 680, 687-688
[Maʿden] Bayburt	677, 682, 686-688, 690, 692
Ma'den Bazar	688
[Ma'den] Durmuş	688
[Ma'den] Gümüş	657-662, 664-668, 672-673, 676, 678, 680, 683, 686
[Ma'den] Gümüş Bazar	655-668, 670-692
[Ma'den] Lu'lu'e	648, 651, 656, 658, 660-688, 690-692, 697
[Ma'den] Samasur	691-693, 697, 702
[Ma'den] Sarukavak	681, 686-688, 691, 699-701
[Ma'den] Sarus	657-664, 666-671, 676
[Ma'den] Şehir	655, 657-659, 663, 665-667, 670-671, 674, 677, 684-687, 691, 699-700

Mints Striking Coins in the Ilkhan's Name

Ma'den	698-699, 713-714, 719-721, 728-743, 746-748, 750, 753, 757
[Ma'den] Bayburt	697, 699, 717-741
[Ma'den] Gölbazar	722-723
[Ma'den] Gümüşbazar	696-697, 699-709, 711-719, 722-724, 726-730, 732-733, 735
[Ma'den] Lu'lu'e	697-710, 719-723, 729, 732
[Ma'den] Samasur	699, 701, 704-706, 708, 710-711, 714-718, 720-727, 729, 731, 738, 741
[Ma'den] Sandıqlu	No date but reign of Ghazan
[Ma'den] Şehir	699, 706, 714, 716

I would like, first, to point out that in the second listing of mints at or near mines, the mint authority, after the first year or two of the fourteenth century, may well not be that of the Ilkhan but that of the local "Turco-

man" principality. The concern here is to demonstrate both that there were a number of locations where silver was mined in Anatolia during this era and also that some of the mines were productive of silver to be struck into coins for a very long period of time. Thus, in the discussion of a "silver famine" in the Near East during the High Middle Ages, it is important to exclude Anatolia from consideration, for silver consumers were very well fed from peninsular sources.

Having established that there were a number of silver mines in operation for long periods of time in the period from 1240 to 1320, it is also important to recall that these dirhems were struck with a very high silver content. For example, a large hoard of Rum Seljuk and Ilkhanid dirhems surfaced in Kütahya and was made available for study at The University of Michigan.[8] One sample of 230 coins from the hoard, which appears to have been deposited no later than 1301, was subjected to non-destructive neutron activation analysis. The median silver content of this sample was 95%, and the mode was 97%: the median was degraded by a few outliers. Either of these percentages is fifteen to twenty percent higher than that determined from similar studies of dirhems from the Mamluk domains at the same era.[9] I would like to note as well that the years running up to 1301 were difficult ones, as the Seljuks "loitered with intent to govern" while Mongol and nomad pressures bent and broke the central political structures.

While the evidence allows us to draw conclusions about the amount of silver mining that took place in late Rum Seljuk and Ilkhanid Anatolia, the precise locations of the mines is another matter altogether. In some cases I confess to being at a complete loss. When further hoard evidence becomes available, combined with the results of modern mineralogical surveys, it should become easier to suggest the locations of the more problematic mints. However, for the moment, it may be appropriate to offer some suggestions about the location of these mints, based upon our present knowledge; it may also be wise to point out those cases for which our knowledge seems less secure than what tradition claims.

Ma'den: This name, "mine," may hide more than one mint. Comparison of known examples in detail may be able to determine how many mints bore this name.

[8] I owe the opportunity to study this hoard to Stephen Album.

[9] I thank Professor Adon A. Gordus for having performed the analysis, and I thank the Horace H. Rackham School of Graduate Studies and the Michigan Phoenix Project for grants in support of the project. A small sample of the coins of Cilician Armenia, undated but minted in the names of thirteenth century rulers, had an average silver content, analyzed by x-ray fluorescence, of 92%. About half of the thirty-four coins analyzed may have been produced from silver mined at Loulon: Levon A. SARYAN, "Chemical Composition of Armenian Coins," *Armenian Numismatic Journal* 12 (1986), 25, building on D.M. METCALF, "The Alloy of the Thirteenth-Century Silver Coinage of Cilician Armenia," *Armenian Numismatic Journal* 4 (1978), p. 57-64.

[Maʿden] Bayburt: The mines at Bayburt are already attested from literary sources, but the extent of the output, for more than a decade in the late Rum Seljuk and a generation during the later Ilkhanid era, has not been so clear until now. Coins from this mint are attested for separate months in the year 720 H, a suggestion of increased output.[10] The precise location of the mines near Bayburt may be at the village of Gümüşakar/Maden Dere.[11]

Ma'den Bazar: The location of this mint is unknown.

[Ma'den] Durmuş: Also unknown, it is possible that this mint name has been misread.

[Ma'den] Gölbazar: This settlement is east-northeast of Bilecik, on the road to Mudurnu.

[Ma'den] Gümüş: It is asserted that this mint was at or near Gümüş Hacı Köy, which joins two villages, Gümüş and Hacı Köy, some twenty kilometers distant from Merzifon, in Amasya province.[12] Since there is a "Darphane Cami" and also a "Maden Cami" (a former Christian church?) in the town (but both are nineteenth century foundations), there may be reason for the identification. There seems little doubt that the silver mines here were exploited in the thirteenth and fourteenth centuries.[13]

[Ma'den] Gümüş Bazar: Supposed to be the same as the previous mint.

[Ma'den] Lu'lu'e: Lu'lu'e is the Byzantine and Cilician Armenian outpost of Loulon, and its location is well known, on the northern slopes of the Taurus, southwest of Faustinopolis, east of the present Ulukışla, some kilometers north of the Cilician Gates. The fortifications are well known for their role in Byzantine history as the site of one of the signal stations linking the frontier with Constantinople. The fortifications were in the power of the Rum Seljuks after the second decade of the thirteenth century. The mines themselves were in all probability in the nearby Bulgar Maden district, about twenty kilometers south-southwest.[14] One measure of the product of the mines is the survival of coins dated to specific months (Shawwal, Sha'ban, and Ramadan 690).[15] The Ilkhanids felt enough concern about Loulon and the mines to station a garrison there.[16]

[10] I owe this information to Stephen Album: the coins are dated Muharrem and Safer 720.

[11] Pitarakis, "Mines anatoliennes," p. 165.

[12] Ahmed Tevhid, *Müze-i Hümayun* [Istanbul Arkeoloji Müzeleri], *Meskukat-i Kadim-i Islamiye Katalogları,* vol. 4 (Istanbul, 1321), 83, p. 287. Tevhid offered no reason for the identification.

[13] Pitarakis, "Mines anatoliennes," p. 158-160.

[14] Friedrich Hild and Marcell Restle, *Kappadokien* (Vienna, 1981 [Tabula Imperii Byzantini 2; Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Denkschriften 149]), 159, 223-224; cf. Pitarakis, "Mines anatoliennes," p. 169-170.

[15] I owe this information to Stephen Album.

[16] See Ahmet Zeki Velidi Togan, "Economic Conditions in Anatolia in the Mongol Period," translated by Gary Leiser, *Annales Islamologiques* 25 (1990), p. 226 n. 53. This is an improvement over the original, published in 1931.

[Ma'den] Samasur: Due east of Bingöl (Çapakçur) lies a small town now named Ekinyolu, formerly called Simsor, and this is probably Samasur.[17] There are former silver mines in the neighborhood.[18]

[Ma'den] Sandıqlu: This is near Sandıklı, between Uşak and Bolvadin.

[Ma'den] Sarukavak: On the basis of hoard evidence, one might expect this mint to be located in southwest Anatolia. Sarukavak ("yellow poplar") is not a rare place name, however, and even a cursory search reveals settlements of this name near Uşak, Menteşe, and Antalya, none of which appears to have had any silver deposits in the vicinity.

[Ma'den] Sarus: This appears to be Sarız, east-southeast of Kayseri on the upper reaches of the Göksu. Silver mining is attested here in the thirteenth century.[19]

[Ma'den] Şehir: The best-known settlement with this name is located near Konya. Silver mining activity is recorded in the neighborhood.[20]

Why was there so much mint activity? The first point to bear in mind is that there had been an economic expansion in Anatolia, beginning early in the thirteenth century, supported in part by the Seljuks obtaining maritime outlets in the north, at Sinope, and on the Mediterranean, at Antalya. Second, helping with the growth of long-distance trade was a network of caravansarays, a map of which outlines routes into the peninsula from north and south as well as across, from northwest to east and southeast.[21] Constructing and maintaining these hans required a fair amount of money. Beyond these adjuncts to trade, third, were expensive building programs in the cities, costly both in fabric and decoration.[22] These programs reflect the growth of a money economy. And perhaps even more effective in promoting silver mining and dirhem coining was the sizable tribute owed the Mongols after 1243, even if the full amounts were neither fully nor regularly paid.[23] In fact, this tribute was so large, and the supplies of silver in Ilkhanid Iran so questionable, that one might wonder whether a fair amount of the Ilkhanid silver coinage, exemplary in volume and quality, consists of Anatolian bullion.

[17] Cf. the Tevhid catalogue, p. 337.

[18] Vital CUINET, *La Turquie d'Asie*, vol. 2 (Paris, 1892), p. 625, 627.

[19] Faruk SÜMER, *Yabanlu Pazarı* (Istanbul, 1985), p. 77 n. 33, p. 78 n. 34.

[20] Ismail GHALIB, *Tekvim-i Meskukat-i Selcukiye* (Istanbul, 1309), xix n.1.

[21] The classic treatment remains Kurt ERDMANN, *Das anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts,* 3 vols. (Berlin, 1961-1976).

[22] See in general Howard CRANE, "Notes on Saldjuk Architectural Patronage in Thirteenth Century Anatolia," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 36 (1993), 1-57, and Michael MEINECKE, *Fayencedekorationen Seldchukischer Sakralbauten in Kleinasien*, two vols. (Tübingen, 1976).

[23] For a discussion of the various amounts listed in the sources, see Osman TURAN, *Selçuklular zamanında Türkiye* (Istanbul, 1971), p. 445-446; cf. TOGAN, "Economic Conditions," p. 229-231, for a remarkably sanguine view of the economic impact of Mongol domination.

The purpose of this study has been to highlight the number of silver mines active in Seljuk and Mongol Anatolia, to present evidence for the long duration of mining and minting activity at a number of sites, and to suggest (given the fineness of the coinage and the amount of it still extant) the considerable volume of both mining and minting during the later thirteenth and early fourteenth centuries. This contribution to the economic history of the peninsula may further our understanding of the flourishing of construction, long-distance and regional trade, and political movements (such as the revolts of the Mongol governors) during a century of fascinating cultural change.



Ill. 1. *Coin of Sultan Mes'ud II, dated 68[2], struck at Ma'den Lu'lu'e.*



Ill. 2. *Coin of Sultan Kilic Arslan IV, dated 663, struck at Ma'densehir.*
Photographs published by courtesy of Professor Mehmet Eti.

Rudi Paul LINDNER, *Seljuk Mints and Silver Mines*

The silver coinage of Seljuk and Ilkhanid Anatolia in the 13th and 14th centuries is well known for its purity, the number of mints, and the variety of designs. The coinage also suggests a remarkable spread of silver mining in the peninsula. This short essay contains a list of the Seljuk and Ilkhanid mints located at or near silver mines, an attempt at locating some of those mines, and an indication of the range of years during which silver dirhems were struck at those locations. The varied and voluminous mint output of these mines, unknown before or after this period, throws light on the economic and architectural expansion of the era.

Rudi Paul LINDNER, *Lieux de frappe des monnaies seldjoukides et mines d'argent*

La monnaie en argent de l'Anatolie seldjoukide et ilkhanide des XIIIe et XIVe siècles est bien connue pour sa pureté, le nombre des lieux de frappe, et la variété des motifs. La monnaie suggère aussi une expansion remarquable de l'exploitation minière de l'argent dans la péninsule. Ce court essai contient une liste des lieux de frappe des monnaies seldjoukides et ilkhanides trouvés dans ou près des mines d'argent, une tentative pour localiser certaines de ces mines, et un tableau des années pendant lesquelles les dirhams d'argent ont été frappés dans ces endroits. La production d'argent variée et abondante dans ces mines, inconnue auparavant ou après cette période, apporte des éclairages sur l'expansion économique et architecturale de l'époque.

LEGAL REFLECTIONS ON THE "JURISPRUDENTIAL SHIFT HYPOTHESIS"

In 2003 an article by Timur Kuran was published entitled "The Islamic commercial crisis: Institutional roots of economic underdevelopment in the Middle East".[1] In this text Kuran posited (what later came to be called) the "jurisprudential shift hypothesis", which is based on the assumption that a legal system which allows merchants to conduct trade efficiently at low costs enhances these traders' competitiveness vis-à-vis rivals who operate under less favourable conditions. The most advantageous system, Kuran argues, also attracts merchants from abroad, who abandon their own system for the more attractive alternative. Since such conditions of trade were invariably part of a larger, essentially legal, system, in a nutshell the jurisprudential shift entails the abandonment of legal system A for that of B, with the aim of profiting from B's more advantageous commercial laws.

Concretely, A stands for the Ottoman Empire, where the tenets of Islamic law determined which instruments merchants had at their disposal legally to conduct trade with. Its rival, B, is Europe where, despite political fragmentation, a largely uniform legal system evolved, partly based on Roman law. Borrowing certain concepts from (ironically) Islamic law, European traders and jurists further developed existing

Maurits H. van den Boogert is guest lecturer at the School for History and affiliated research fellow at LUCIS, at the University of Leiden. He works for Brill Academic Publishers (P.O. Box 9000, 2300 PA Leiden, the Netherlands), and is the managing editor of the *Journal of the Economic and Social History of the Orient*.
Boogert@brill.nl

[1] *Journal of Economic History* 63/2 (2003), 414-446. Hereafter I will refer to the pagination of the version available through http://economics.ucr.edu/seminars/spring04/05-14-04TimurKuran.pdf.

Turcica, 41, 2009, p. 373-382. doi: 10.2143/TURC.41.0.2049302

instruments, like contracts and partnerships, to facilitate trade. It was this development that made the European legal system more conducive to long-distance, long-term commercial enterprise than its Ottoman counterpart, Kuran argues. Inheritance law was another influential condition of trade, because Islamic law imposes stricter rules for the distribution of estates among heirs than the European system. According to the "jurisprudential shift hypothesis", Ottoman merchants in the eighteenth century increasingly opted for the European legal system, because of its more favourable conditions of trade.

It is not clear who gave the hypothesis its name, but in an article on cross-cultural borrowing presumably written around 2005-6, in which Kuran's work is extensively mentioned, Murat Çizakça states that "such dramatic borrowing […] is known as "jurisprudential shift". In the accompanying footnote Çizakça refers to Kuran's article[2] — despite the fact that the latter's text does not contain the term at all. In the meantime, Çizakça's enthusiasm appears to have decreased to some extent. Although he still supports the view that European business partnerships and incorporations gave Western traders a competitive edge over their Ottoman counterparts, in an article written together with the legal historian Macit Kenanoğlu he has recently challenged Kuran to provide empirical evidence to show that the jurisprudential shift actually took place.[3] At the same time, however, Çizakça and Kenanoğlu offer a reformulation of Kuran's thesis, arguing that

> " The jurisprudential shift involves a move from judicial systems involving higher transaction costs towards those where these costs are lower. Moreover, these developments cannot be reversed. That is to say, a society enjoying a low transaction cost judicial system will not opt for a setup where those costs are higher. On the contrary, the institutions of a society enjoying low transaction costs often will be borrowed by other societies experiencing the difficulties due to high costs in this sector. Jurisprudential and institutional globalization emerges as a result of these developments, and therefore globalization is not a recent phenomenon at all."[4]

Although insisting that Kuran provide additional evidence for the hypothesis, Çizakça and Kenanoğlu thus implicitly accept its validity — otherwise, they would presumably not bother to modify it to begin with. Their modification has two elements: On the one hand, they pro-

[2] Murat Çizakça, "Cross-cultural Borrowing and Comparative Evolution of Institutions between the Islamic World and the West", in Simonetta Cavaciocchi (ed.), *Relazioni economiche tra Europa e mondo Islamico, Scc. XIII-XVIII* (Florence: Le Monnier, 2007), vol. 2, 671-698, esp. 3-10.

[3] Murat Çizakça and Macit Kenanoğlu, "Ottoman Merchants and the Jurisprudential Shift", in Suraiya Faroqhi and Gilles Veinstein (eds.), *Merchants in the Ottoman Empire* (Louvain, 2008) [= *Collection Turcica* XV], 195-213.

[4] *Ibid.*, 207.

pose to make Kuran's hypothesis more concrete by insisting on the irreversibility of the process, but on the other, they make it more abstract by presenting " societies " as its leading agents. It is not immediately clear how these modifications improve a hypothesis which, as the authors themselves acknowledge, lacks a firm empirical foundation.

This article will examine Kuran's original argumentation, which does not appear to have been done until now, with an emphasis on the Ottoman legal context. Two considerations in particular cast serious doubts upon the validity of his reasoning : firstly, the inaccuracy of the terminology employed, and secondly, the underlying assumptions about the efficiency of consular justice in the Levant in the eighteenth century.

TERMINOLOGY

In the legal literature the term " jurisprudential shift " occurs, but not in the way it is used in the debate under consideration. To illustrate how legal historians define it, it is useful to quote a discussion of mining in nineteenth-century America :

> " Prior to the 1848 American conquest of the Southwest, Hispanic mining law had allowed public prospecting of mineral deposits. The California Supreme Court of the 1850s and early 1860s reconfigured this system into a privatized property regime giving exclusive subsurface rights to the owner of the soil above. This *jurisprudential shift* developed through the litigation over John C. Frémont's Las Mariposas land grant in the Sierra Nevada foothills of Central California, and the precedent established was extended to Arizona, New Mexico, and Texas. "[5]

In this and other articles about the development of legal systems,[6] the term " jurisprudential shift " signifies a change in the interpretation of, or approach to, a given law. It thus concerns a process *within* a certain legal system, not between two such systems. In relation to a movement from one system to another, it is more useful to speak of 'jurisdiction', which refers to " the power of a court to hear and decide a case or make a certain order. " The shift from one legal system to another is thus better

[5] Peter L. Reich, " Hispanic Mineral Law in the Southwestern States ", in Gordon Morris Bakken (ed.), *Law in the western United States* (University of Oklahoma Press, 2000), 214-222, esp. 214 (my italics).

[6] See, for example, John Brigham, " Bodies of Law : The Supreme Court, the Justices, and Death ", in *Constitutive Criminology at Work. Applications to crime and Justice*, ed. Stuart Henry and Dragan Milovanovic (Albany : SUNY, 1999), 127-145, esp. 140 ; Barry C. Feld, " Rehabilitation, Retribution, and Restorative Justice : Alternative Conceptions of Juvenile Justice ", in Gordon Bazemore and Lode Walgrave (eds.), *Restorative Juvenile Justice : Repairing the Harm of Youth Crime* (Monsey, NY : Criminal Justice Press, 1999), 17-44, esp. 25.

characterized as a "jurisdictional shift" — which is actually closer to Kuran's own words, who in his article speaks of "jurisdictional switches".[7]

STATISTIC AND LEGAL CONSIDERATIONS

Could such switches between jurisdictions have occurred in the Ottoman Empire? The ideal test case proposed by Kuran are non-Muslim traders in the eighteenth century. After all, with regard to inheritance law and elements of commercial law they could choose which system to apply, while Muslims were bound to Islamic law. According to Kuran, until the eighteenth century, Muslim and non-Muslim merchants alike preferred Islamic law, even if they could have recourse to Christian or Jewish courts, because of the superior enforcement capability of the *qāḍī* courts.[8] However,

> "the foregoing pattern started to change significantly only in the eighteenth century, when huge numbers of Christians and Jews became protégés of one European power or another, largely to benefit from the growing competitive advantages conferred by Western laws. As protégés, they gained the ability to use consular courts operated by European functionaries familiar with Western legal developments. The consular courts enforced formal insurance contracts, recognized judicial personalities, made room for lawyers, and attached evidentiary value to documents even in the absence of corroborating oral testimony. In addition, they were accustomed to dealing with large and complex organizations, including joint-stock companies and corporations. In all these respects, the traditional Islamic courts, which did not recognize any of the new organizational forms, were at best unreliable."[9]

Kuran thus assumes that:

1. huge numbers of Ottoman non-Muslims became protégés of foreign powers in the eighteenth century;
2. this protection gave them access to consular courts;
3. these consular courts applied European law, using European legal instruments and procedures;
4. these European legal mechanisms were more favorable to the non-Muslim protégés than the Ottoman legal system, because
5. the consular courts were more accustomed than the Islamic courts to dealing with complex organizations, like joint-stock companies.

[7] Kuran, "Islamic Commercial Crisis", 42.
[8] *Ibid.,* 40.
[9] *Ibid.,* 39-40.

It seems useful to examine the statistical evidence in Table 1 with regard to Kuran's first assumption.

Table 1

An Ottoman survey of 1793-4

	France	Great Britain	The Dutch Republic	Venice	Prussia	Austria	Denmark	Sweden	The Kingdom of the Two Sicilies	Total
Istanbul	17	14	5	1	4	-	4	4	3	52
Izmir	6	5	9	1	1	1	1	8	4	36
Aleppo	6	12	9	6	2	1	1	5	5	47
Salonica	3	4	2	-	2	-	1	3	5	20
Pelope	3	3	4	-	2	-	-	-	-	10
Sidon, Acre, Beirut	3	-	-	-	1	-	-	2	-	6
Cyprus	2	1	1	1	1	1	1	4	1	13
Chios	1	-	1	-	-	1	-	1	-	4
Tripoli (Syr.)	4	2	-	-	1	1	-	-	-	8
Janina & Arta	2	-	-	-	-	-	1	1	1	5
Crete	2	1	-	-	1	-	-	2	2	8
Athens	-	2	-	-	1	-	-	2	2	7
Other ports	1	-	-	-	3	2	3	14	8	31
Total	**50**	**44**	**31**	**9**	**17**	**7**	**12**	**46**	**31**	**247**

Source: BOA, Hatt-ı Hümayun 9779 B, C, D, E, G, H, I, J, K.

This table presents the numbers found in an Ottoman census which shows that, in the final years of the eighteenth century, no more than 247 *berāt*s were in circulation for the nine European countries listed – in total.[10] If we assume that each of these protégés had two registered servants and, for the sake of arguments, three adult sons, than in reality 1,482 adult men in total benefited from foreign protection. These men were

[10] Russia is not listed, because at the time it was at war with the Ottomans, who had therefore revoked all Russian privileges in the Levant. Cf. M.H. van den Boogert, *The Capitulations and the Ottoman Legal System. Qadis, Consuls and Beratlis in the 18th Century* (Leiden, 2005), 90.

spread over more than fifteen different places, so on average there were 99 per location. In reality, of course, this was not the case, much higher numbers living in Istanbul, Aleppo, and Izmir, the principal centres of Ottoman-European diplomacy and trade in this period. Even then, however, we are talking about 312 individuals in the Ottoman capitol, 282 in Aleppo, and 216 in Izmir. It is clear that there were more protégés than the Ottoman authorities were comfortable with, but it seems exaggerated to speak of "huge numbers".

These non-Muslim protégés indeed fell under consular jurisdiction to some extent. In lawsuits against them before the Islamic courts, they could invoke the capitulations and insist on having a (fellow) *dragoman* (interpreter) present in court. In cases representing a value in access of 4,000 *akçe*, they could even insist that the legal procedures take place in Istanbul before the *dīvān-i hīmāyūn*, the Imperial Council. However, these privileges only applied when the protégés were the accused; because both the Ottoman and the consular legal systems recognised the *forum rei* principle, it was the court preferred by the accused which, in principle, had jurisdiction. So did the protégés always choose the consular courts when they were in a position to? The historical record suggests that this was not the case.

The division of the estate of Dīmītrī Dallāl, a Greek Catholic interpreter of the Dutch consulate in Aleppo, who died on 16 December 1755, offers a useful example. Because of discord among the heirs, it took more than two years before a small part of the estate could be divided among them. This was done under the supervision of the Dutch consulate, so in theory the heirs could choose between Dutch, Greek, and Islamic inheritance law. If Kuran, who singled out Islamic inheritance law as much less advanced than its Western counterparts, is right, then we might expect the heirs to have chosen Dutch law. In reality, the evidence shows that they opted for a division "secondo l'uso". A closer examination of the shares the heirs received reveals that this "custom" was in fact Islamic law.[11]

The assumption that the consular courts in the Levant applied the laws of the nation they represented is also worth examining in more detail. Inheritance law in, for example, the Dutch Republic in the eighteenth century, was much less uniform than Kuran appears to assume. In fact, these laws – or legal customs – changed from one city to the next. This created problems for the consuls when they had to decide how a given estate should be divided. Andrea Freudenreich is a case in point. This originally Swiss adventurer-physician eventually became a naturalized Dutchman, but because he had never actually lived in the Netherlands, it was not clear which inheritance law should be applied. In the end, the Dutch authorities suggested that the consul simply divide the estate, which amounted to 3,000 Spanish Reals-of-Eight, by awarding the widow half, and dividing the rest among the children, allotting equal

[11] *Ibid.,* 159-205, esp. 199.

portions to sons and daughters. The Dutch knew that there were legal precedents for denying the widow any share of the estate, but they considered the proposed division more equitable – and they pragmatically hoped to close the case by offering a solution that was acceptable to all parties.[12] For non-Muslim Ottoman protégés the same problem would have arisen, if they asked for Dutch law to be applied, but the Dallāl case shows that they did not necessarily do this. It also seems doubtful that the consuls involved would have agreed to apply Dutch law in such cases to begin with.

In general, Kuran overestimates the efficiency and sophistication of the Western consular " courts " in the Levant in the eighteenth century. In reality, they were not proper courts at all. Judicial sessions were held at the consular house[13], and although it was possible for the litigants to appoint representatives to plead on their behalf, these proxies were not lawyers. For example, in 1786, during the final phase of a protracted legal battle with his former business partner, Yūsuf Dwek Cohen, a Jewish protégé of the Dutch consulate in Aleppo, was represented in the Dutch consular court by Sylvester de Serpos, an Armenian merchant and a protégé of the city's Swedish consulate. Neither seems to have been familiar with Dutch law, but that was not a problem, because the consul adjudicated the case on the basis of an ill-defined corpus of rules best described as local commercial customs — he certainly did not invoke Dutch commercial law. In the end, the dispute dragged on from 1781 until 1788, partly because the consulate's regulations regarding sequestrations were ambiguous.[14]

The suggestion that the consular courts, unlike the *qāḍī* courts, accepted written evidence without corroborating oral evidence, also does not hold up under scrutiny. The Islamic judges, too, attached great importance to notarized documents. The capitulations even exhorted Europeans to obtain then for their commercial transactions too, because documentary evidence strengthened their position in case of disputes before the Ottoman courts.[15] There was an additional reason for Westerners to obtain legal deeds from the Islamic courts, because they were recognized by the consular courts, while deeds issued by the consuls were inadmissible before the *qāḍī*. In other words, by obtaining legal deeds from the Ottoman — not consular — courts all merchants, including the Europeans, could reduce their transaction costs, because these deeds were the most widely accepted form of written evidence.

[12] *Ibid.,* 172-173.

[13] The word 'consulate' suggests a more permanent residence than the consuls tended to have. In reality, the consulate was where the consul lived, not the other way around.

[14] Van den Boogert, *The Capitulations and the Ottoman Legal System*, 263-301, esp. 291-299.

[15] See for example, articles 10a and b of the English capitulations of 1580 ; S.A. Skilliter, *William Harborne and the Trade with Turkey 1578-1582. A Documentary Study of the First Anglo-Ottoman Relations* (Oxford, 1977), 88.

Finally, Kuran assumes that the consular courts were better suited than Islamic courts to dealing with complex cases involving, for example, joint-stock companies. This assumption is the most difficult to assess, because I am aware of too few concrete cases. The most famous joint-stock companies, the Dutch and British East India Companies, only operated on the fringes of the Ottoman Empire, in the Persian Gulf and Iraq; in the eastern Mediterranean none of the major European countries organized their trade in joint-stock companies. In the abovementioned commercial dispute involving Yūsuf Dwek Cohen there was a connection with the British EIC, a representative of which in Basra/Baghdad was a victim of the embezzlement around which the case revolved. The agent in question, an Armenian merchant, threatened to employ the company's considerable power to destroy the leading suspect, Dwek Cohen, if he did not compensate him for his losses. In the end, however, this threat had little influence on the outcome of the legal procedures, nor is there any evidence that the company ever took action against the unfavorable effects on its agent.[16] Although the evidence of this one instance is by no means conclusive, it casts further doubt on the tenability of Kuran's suppositions.

CONCLUSION

In the eighteenth century a jurisdictional switch in the form proposed by Kuran was impossible, because the consular legal system did not yet constitute a full-fledged alternative to Ottoman law, but two other forms involving merchants in the Ottoman Empire are attested in the archival sources.

The first concerns a number of Greek merchants mostly (but not exclusively) from Izmir, who were active in the trade with Holland, and who attempted to abandon the Ottoman legal system for the Dutch. They did this by sending a representative of their business firms to Amsterdam, who settled there with the aim of obtaining recognition as a Dutchman, and hence as a Dutch merchant. Once that was accomplished, the family firm in the Ottoman Empire could claim to be Dutch too, entitling its owners to even more fiscal privileges than protégé status already offered them. Surprisingly, a few of these Greeks actually succeeded; they managed to obtain recognition from the Dutch authorities that they were legally no different from 'proper' Dutchmen. Nevertheless, the Greeks were unable to profit from this, because the Ottoman government refused to recognize them as foreigners. Significantly, the Dutch government agreed with the Ottomans, and instructed its ambassador and consuls in

[16] Van den Boogert, *The Capitulations and the Ottoman Legal System*, 263 ff. (for details about the threat/bluff, see p. 275).

the Levant not to give these Greeks full diplomatic assistance. As the Dutch consul in Izmir wrote to the home authorities in September 1787 :

> " I am very embarrased with Mr. Curmulli (Kourmoleis), a man of this country and born here, but this man has lived in Holland for some years and is a burgher there and citizen of Amsterdam, on the basis of which he claims Dutch protection. This is against the orders of the Grand Signior, who will not accept that any of this subjects are under the protection of foreign consuls other than those who have been granted *berat*s and *ferman*s from the Porte. "[17]

The result was that these Greek merchants acquired two parallel statuses, but without the freedom to decide for themselves which they invoked ; in the Dutch Republic they were considered Dutchmen, but in the Ottoman Empire they continued to be regarded and treated as subjects of the sultan. The example of the Greeks of Amsterdam thus brings to light another implicit assumption underlying Kuran's reasoning : the concept of jurisdictional switches presupposes that the political authorities involved recognized the transfer. In the eighteenth century, the Ottoman government did not, and the Dutch authorities acknowledged the Ottomans' right to withhold their approval.[18]

The second example of a jurisdictional switch which is found in the sources did not require government recognition and, under certain circumstances, it offered concrete economic benefits. It was also, as Çizakça and Kenanoğlu have insisted, irreversible, and it truly entailed a shift from one legal system to another. It thus seems to meet more of Kuran's criteria than the previous examples – except that the movement went in the opposite direction. I am referring to the conversion to Islam by Western merchants in the Ottoman Empire. From a purely economic point of view, this jurisdictional switch was particularly attractive for those heavily in debt, because embracing Islam cleared some of the convert's debts. It is not clear how many Europeans did this, but in the eighteenth century alone their number almost certainly exceeded that of the Greeks who settled in Amsterdam, which would make it the most common form of a jurisdictional switch during this period.

[17] D.J. de Hochepied to the Directors of Levant Trade, 3 September 1787, in J.G. Nanninga (ed.), *Bronnen tot de geschiedenis van den Levantschen handel. Vierde deel : 1765-1826. Eerste stuk* [Sources for the History of Levant Trade. Part Four : 1765-1826. Section One], 403-404.

[18] For a more elaborate discussion of these Greeks in Amsterdam, see Maurits van den Boogert, " Ottoman Greeks in the Dutch Levant Trade : Collective Strategy and Individual Practice (c. 1750-1821) ", in Ebru Boyar and Kate Fleet (eds.), *The Ottomans and Trade* (Rome 2006) [= *Oriente Moderno* XXV (LXXXVI), n.s. 1-2006), 129-147, and Ismail Hakki Kadi, " Natives and Interlopers. Competition between Ottoman and Dutch Merchants in the 18th Century " (PhD. Diss. Leiden 2008), 206-230.

Maurits H. van den Boogert, *Legal Reflections on the "Jurisprudential Shift Hypothesis"*

This note challenges the "Jurisprudential Shift Hypothesis" by Timur Kuran, who posited that during the eighteenth century large numbers of Ottoman non-Muslim merchants switched to Western consular jurisdiction in order to benefit from the superior conditions of trade offered by the European system. Countering several key elements of Kuran's original reasoning, this note argues that jurisdictional switches like those proposed by Kuran did not (and could not) take place, because the merchants were not free to switch between systems at will.

Maurits H. van den Boogert, *Considérations juridiques sur l'« hypothèse de changement jurisprudentiel »*

Cette note met en question l'« hypothèse du changement jurisprudentiel » de Timur Kuran, qui pose pour principe que, au XVIIIe siècle, un grand nombre de marchands ottomans non musulmans passèrent à une juridiction consulaire occidentale afin de bénéficier des meilleures conditions de commerce offertes par le système européen. Allant à l'encontre de plusieurs éléments clé du raisonnement initial de Kuran, cette note soutient que des changements de jurisprudence tels que ceux allégués par Kuran ne prenaient pas (et ne pouvaient pas prendre) place, parce que les marchands n'étaient pas libres de se mouvoir ainsi entre les systèmes au gré de leur volonté.

DER „DEUTSCHE HELDENFRIEDHOF IN SKUTARI"
Ein vergessener deutscher Friedhof in Istanbul

Der größte — und heute nicht nur in der Stadt, sondern in der ganzen Türkei einzige — deutsche Soldatenfriedhof des Ersten Weltkriegs liegt im Park der Sommerbotschaft in Tarabya am Bosporus[1]. Seit seiner Anlage ab Sommer 1915 und bis zum Waffenstillstand am 30. Oktober 1918 wurden insgesamt 198 Gräber auf diesem „Deutschen Ehrenfriedhof in Therapia" angelegt[2].

Kaum bekannt dürfte jedoch die Tatsache sein, daß in den Jahren 1914-1919 in Istanbul zumindest vier weitere Friedhöfe bzw. Begräbnisorte deutscher Soldaten entstanden:

– Der Friedhof im Park von Tarabya war ursprünglich als „Ehrenfriedhof der Marine"[3] für die Gefallenen und Verstorbenen der deutschen Mittelmeerdivision[4] geplant, verstorbene Heeresange-

Dr. Hans-Peter Laqueur
laqueur@web.de

[1] Mehr über diesen Friedhof in Laqueur, Tarabya.

[2] PA-AA, R 48065: Botschaft Konstantinopel an Auswärtiges Amt, 14.04.1925. — Eigentlich war der Friedhof nur für 180 Gräber ausgelegt, PA-AA, R 131375, Anlage zu 13107/18: Marineattaché an Kriegsministerium, 25.08.1917.

[3] PA-AA, R 131334, 13583/1916: Botschaft Konstantinopel an Reichskanzler, 15.05.1916.

[4] Die deutsche Mittelmeerdivision bestand aus dem Panzerkrezer SMS Goeben und dem Geschützten Kreuzer SMS Breslau, sie stand unter dem Befehl von Konteradmiral Wilhelm Souchon. Am 18. August 1914 wurden die Schiffe dem Osmanischen Reich übereignet als „Yavuz Sultan Selim" und „Midilli", Souchon übernahm den Oberbefehl der osmanischen Marine; Neulen, 28-29, 34-35.

Turcica, 41, 2009, p. 383-399. doi: 10.2143/TURC.41.0.2049303

hörige wurden auf dem bis heute bestehenden Ausländerfriedhof in Feriköy[5] begraben. Auf dessen — nach Nationalitäten geordneten — protestantischen Teil entstand eine deutsche Kriegsgräberanlage, deren 37 Gräber des ersten (sowie 18 des zweiten) Weltkrieges 1980 auf den Friedhof in Tarabya überführt wurden[6]. Ob eine vergleichbare Anlage auch auf dem nach Pfarreien gegliederten benachbarten katholischen Friedhof entstand, ließ sich nicht ermitteln.

- „Da der Heldenfriedhof in Therapia nahezu belegt ist…“, wurde im August 1918 ein Mietvertrag für ein an den protestantischen Ausländerfriedhof angrenzendes Grundstück abgeschlossen, um dort einen weiteren deutschen Militärfriedhof anzulegen[7]; nach dem beigefügtem Lageplan handelte es sich um das nördlich an den bestehenden Friedhof angrenzende Grundstück zwischen der Kiathane Djadessi (Abide-i Hürriyet Cad.), der Rue Arpa Loyon Fabricassi (Arpa Suyu Sok.) und der Rue Bilezikdji (Bilgiç Sok.), wohl an dem Ort einer heutigen Oberschule (Lise), vgl. *Karte 1*. — Bereits nach drei Jahren, im Sommer 1921, mußte dieser wieder geräumt und 48 Soldatengräber nach Tarabya überführt werden, da der Vermieter das Grundstück bereits 1914 an ein benachbartes französisches Kloster verkauft hatte, welches jetzt sein Eigentum beanspruchte, um dort einen Erweiterungsbau zu errichten[8].
- Weiterhin wurden — aus heute nicht mehr nachvollziehbaren Gründen — wohl im Oktober 1918 zwei[9] Soldaten auf dem griechischen Friedhof von Kuruçeşme am Bosporus bestattet[10]. Im Januar 1927 wurden ihre Gräber auf den Friedhof in Tarabya überführt[11].
- Schließlich wurde ab November 1918 in Üsküdar ein weiterer deutscher Soldatenfriedhof angelegt, der — nach Tarabya — in Istanbul und in der Türkei der größte war. Auf seine fast vergessene 44-jährige Geschichte soll im Folgenden näher eingegangen werden.

[5] Vgl. hierzu Laqueur, Osmanische Friedhöfe, 38.

[6] Mitteilung des Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge vom 19. April 2007.

[7] PA-AA, R 131375, 5476/1918: Militärmission an Botschaft Konstantinopel, 19.08.1918.

[8] PA-AA, R 48064 (Kriegsgräber und Denkmäler, 1920-1923): Deutscher Vertreter bei der Kgl. Schwedischen Gesandtschaft in Konstantinopel an Auswärtiges Amt, 17.08.1921.

[9] PA-AA, R 48065: Botschaft Konstantinopel an Auswärtiges Amt, 14.04.1925 enthält als Anlage I „Liste des deutschen Kriegerfriedhöfe und –Gräber im Konsulatsbezirk der Botschaft Konstantinopel“. Darin wird für „Kurutscheschme bei Konstantinopel“ nur ein Grab genannt.

[10] Dieser Friedhof am oberen Ortsrand existierte zumindest vor 20 Jahren noch, vgl. Laqueur, Osmanische Friedhöfe, 43.

[11] PA-AA, R 48068: Botschaft Konstantinopel an Auswärtiges Amt, 26.01.1928, Abrechnung über den Kriegsgräberfonds, enthält die Ausgaben „Pfarrer Kurutscheschme, Miete für 2 Gräber, 20/10/18 bis 19.1.27“, „Umbettung dieser Gräber nach Therapia“ und „Giebner für 2 Särge“.

Einige Eckdaten zu den Ereignissen vor 90 Jahren:

- Am 30. Oktober 1918 unterzeichneten der Kommandant der britischen Mittelmeerflotte Vizeadmiral Calthrope und der osmanische Marineminister Rauf Bey an Bord des Linienschiffs HMS Agamemnon im Hafen von Moudros auf der Insel Lemnos das Waffenstillstandsabkommen; für das Osmanische Reich war damit der Krieg nach exakt 4 Jahren beendet.
- Artikel 19 des Waffenstillstandsabkommens[12] sah vor, daß sämtliche deutschen und österreichischen Militär- und Zivilpersonen mit ihren Angehörigen das Osmanische Reich binnen eines Monats zu verlassen hätten. Diejenigen, die sich in entlegenen Gebieten befanden, sollten das Land so bald als möglich verlassen.
- Bereits am 2. November waren erste Truppen der Siegermächte in Istanbul eingetroffen[13]. Am 12. November ordnete die Waffenstillstandskommission an, daß alle deutschen Militärpersonen den europäischen Teil der Stadt zu verlassen und sich auf die andere Seite des Bosporus, nach Haydarpaşa und Moda zu begeben hätten[14].
- Am 13. November liefen die Flotten der Siegermächte in den Bosporus ein und besetzten die Hauptstadt des Osmanischen Reiches. Bis zu diesem Zeitpunkt waren Bestattungen auf dem deutschen Soldatenfriedhof im Park der Sommerbotschaft in Therapia (Tarabya) am Bosporus noch möglich: Das letzte Begräbnis dort wahr wohl das des Leutnants Rudolf Hild von der Flakschule St. Stefano (Yeşilköy), der am 10.11.1918 verstarb[15].
- Sechs Tage später, am 16. November starb — vermutlich im deutschen Etappenlazarett in Istanbul-Haydarpaşa — 22-jährig der deutsche Pionier-Soldat Paul Wiesmann. Er war der erste, der auf dem „Deutschen Heldenfriedhof in Skutari“ beigesetzt wurde.
- Die im Waffenstillstandsabkommen vorgesehene Abschiebung aller Deutschen binnen eines Monats erwies sich als undurchführbar: Unruhen in Rumänien und der aufflammende Bürgerkrieg in der Ukraine machten Transporte über das Schwarze Meer nach Constanta bzw. Odessa, und von dort per Bahn nach Deutschland unmöglich[16]. Die Bereitstellung von Schiffen und Schiffskohle für den Transport durch das Mittelmeer und den Atlantik bis zu den deutschen Nordseehäfen verzögerte sich bis Anfang 1919.
- Ende Januar bis Anfang Februar 1919 schiffte sich das Gros der noch in der Türkei befindlichen rund 10000 deutschen Soldaten und Offizieren auf fünf Dampfern nach Hamburg ein[17].

12 Erim, 523.
13 Guhr, 285.
14 Guhr, 289-290; Liman, 402.
15 Wolf, 232 nach den Gräberlisten der Friedhofsverwaltung.
16 Liman, 402-403.
17 Liman, 404.

Mit der Besetzung der Stadt durch die Siegermächte und der Beschlagnahme deutschen Eigentums wurde der Friedhof von Tarabya, im Park der deutschen Sommerbotschaft gelegen, unzugänglich. Auch lag er — ebenso wie der in Feriköy — im europäischen Teil der Stadt, aus dem die deutschen Militärangehörigen bereits am 12. November ausgewiesen worden waren. Zugleich trafen jedoch — in ihrer Mehrzahl wohl vor Jahresende 1918 — ungefähr 10000 Mann deutsche Truppen von den Fronten in der Hauptstadt ein[18], von wo aus sie in die Heimat transportiert werden sollten.

Der Gesundheitszustand vieler Männer war schlecht: nach Monaten an der Palästinafront, wo an allem Mangel geherrscht hatte, kamen sie in ihren Tropenuniformen in den einbrechenden Winter am Bosporus, wo „in den ersten vier Wochen nach dem Eintreffen in Konstantinopel 80 Todesfälle, zumeist durch Erkältungskrankheiten, zu zählen“ waren. „Das große deutsche Etappenlazarett in Haidar Pascha[19] war mit über 1200 Kranken stark überfüllt.“[20]

In dieser Situation war die Bereitstellung eines geeigneten Beerdigungsplatzes dringend erforderlich. Ein Grundstück wurde offenbar schnell gefunden, aber dessen rechtlich einwandfreier Erwerb und seine korrekte behördliche Eintragung muß ein formales Problem dargestellt haben: Nach späteren Angaben des Armee-Intendanten Burchardi kannte „… das damalige türkische Recht den Begriff der juristischen Person…“ nicht[21]. Der Stab der geschlagenen Streitkräfte, nur noch mit deren geordneter Heimführung beauftragt, hätte wohl ohnehin nicht als juristische Person fungieren und als Eigentümer ins Grundbuch eingetragen werden können, eine andere offizielle Vertretung des Deutschen Reichs, die dazu berechtigt gewesen wäre, gab es nach dem Waffenstillstand des Osmanischen Reiches dort nicht mehr. Also wurde der Friedhofsgrund als Privatbesitz desjenigen Offiziers eingetragen, der auf Grund seiner Aufgaben innerhalb der Armee mit den damit verbundenen praktischen und rechtlichen Fragen am besten vertraut war, Armee-Intendant Theodor Burchardi[22].

[18] Liman, 403.

[19] Das Etappenlazarett II in Haydarpaşa war für eine Normalbelegzahl von 75 Betten vorgesehen, wurde jedoch angesichts des drohenden Zusammenbruchs der Palästinafront ab September 1918 vergrößert. Nach dem Waffenstillstand des Osmanischen Reiches mußten hier die Patienten aller vorher acht deutschen Lazarette der Stadt untergebracht werden; Becker, Äskulap, 356.

[20] Liman, 403.

[21] PA-AA, R 48068: Gebührenrechnung für die Beglaubigung der Erklärung Burchardis von Dr. Hartmann, Rechtsanwalt und Notar in Berlin vom 04.10.1928; hier: Begründung zur Zahlungsanweisung.

[22] Th. Burchardi, preußischer Intendanturrat und als Mitglied der Liman von Sanders-Mission von 1913 osmanischer Oberstleutnant, 1915-18 Armee-Intendant an den Dardanellen. Deutsche Offiziere in der Türkei, 25.

Aus einem nur teilweise (und über etliche Archivbestände des PA-AA Berlin verstreut[23]) erhaltenen Schriftwechsel vorwiegend zwischen der Botschaft Ankara bzw. dem Generalkonsulat Istanbul und dem Auswärtigen Amt in den Jahren von 1928 bis 1934 geht hervor, daß deutscherseits Bemühungen unternommen wurden, den Grundbucheintrag für den Friedhof ändern zu lassen: Als Eigentürmer sollte nicht mehr Burchardi, sondern das Deutsche Reich eingetragen werden. Offenbar wurde dieses Unternehmen jedoch von der türkischen Seite über Jahre durch immer neue formale und bürokratische Hürden verzögert, bevor die türkische Regierung 1934 ihre grundsätzliche Ablehnung der Übertragung des Eigentumsrechts an Friedhofsgrundstücken auf fremde Regierungen zum Ausdruck brachte[24]. Ihr Gegenvorschlag sah eine Übereignung an die Munizipalität in Istanbul vor[25]. Ob diese zur Ausführung kam, läßt sich aus den zugänglichen Dokumenten nicht mit Gewissheit erschliessen. Da aber nach März 1935[26] und bis zum Abbruch der diplomatischen Beziehungen zwischen der Türkei und Deutschland im August 1944 diese Frage nicht mehr aktenkundig wurde, scheint 1935 die Überschreibung auf die Stadt Istanbul — die dafür ein ewiges Ruherecht für die auf dem Friedhof ruhenden deutschen Soldaten zusichern sollte — erfolgt zu sein.

Die bis in jüngste Zeit vermutlich einzigen publizierten Bilder des Friedhofes[27] *(Tafel 1-2)* zeigen ein Ehrenmal mit vier Tafeln mit den Namen der Gefallenen. Diese Bilder im Jahresheft der evangelischen Kirche dürften wohl etwa 1940 entstanden sein, sie geben jedoch den baulichen Zustand wieder, der bereits unmittelbar nach der Anlage 1919 erreicht war. Dies beweist nicht nur das Photo aus dem Bundesarchiv mit der Datierung „1918“[28], das sich gegenüber dem Zustand 1940 nur durch das Fehlen der vier kleineren Tafeln unterhalb der vier großen Namenstafeln (mit den Namen der 1930 aus Samsun hierher überführten Toten) unterscheidet. Auch eine Beschreibung aus dem Jahre 1924[29] vermittelt ein entsprechendes Bild. Über den Zustand der Friedhofsanlage in Skutari heißt es:

> „Auf dieser befindet sich ein an der Grenze liegendes Denkmal mit 4 Gedenkplatten aus Marmor, die die Namen der dort Begrabenen tragen und

[23] PA-AA, R 131375, R 48065, R 48068, R 48067.

[24] PA-AA, R 131375: Generalkonsul Toepke an Auswärtiges Amt, 19.09.1934.

[25] PA-AA, R 131375, Botschaft Ankara an Auswärtiges Amt, 29.12.1934.

[26] PA-AA, R 131375, Auswärtiges Amt an Botschaft Ankara, 28.03.1935: Weisung, über eine Übertragung auf die Stadt Istanbul zu verhandeln.

[27] In: Jahresheft der Deutschen Evangelischen Kirche zu Istanbul 1940/1941 (unpaginierter Tafelanhang). — Ein weiters Bild des Friedhofes aus den Beständen des Bundesarchivs Koblenz, 3635, wurde 2008 publiziert von Wolf, 213 Abb. 101.

[28] Korrekter wohl: „1919“.

[29] PA-AA, R 48065: Deutsche Interessenvertretung bei der schwedischen Gesandtschaft in Konstantinopel an Auswärtiges Amt, 27.05.1924. Bericht über den Zustand der deutschen Friedhöfe in Konstantinopel.

> durch Bruchsteinmauerwerk mit einer Betonabdeckplatte eingefasst sind. Einzelne Grabsteine, wie in Therapia, sind hier nicht vorhanden.“

Somit wurde im Winter 1918/19 innerhalb weniger Monate etwas geschafft, was nach menschlichem Ermessen kaum vorstellbar scheint: Zu einer Zeit, als es buchstäblich an allem fehlte, als auch das ganze Verkehrs- und Transportwesen der Stadt zusammengebrochen war („Licht und Kohle gab es kaum noch. Die Straßen- und Tunnelbahnen hatten den Verkehr vollständig und die Scherketdampfer auf dem Bosporus teilweise eingestellt“ [30]), hatte man das notwendige Baumaterial beschaffen und sachgerecht verarbeiten können zu einer würdigen Gedenkstätte.

Auch die Finanzierung des Baues bzw. der dafür benötigten Materialien bleibt ein Rätsel. Laut Generalmajor Guhr, der ab November 1918 als Garnisonsältester in Istanbul fungierte und für die Kontakte zu den Dienststellen der Türkei ebenso wie denen der Siegermächte zuständig war[31], gestaltete sich „vom Dezember ab (…) unsere gesamte Kassenlage schwierig“ [32], mit anderen Worten: der deutsche Stab war pleite. Man kann sich nur ausmalen, daß da mit Tauschgeschäften operiert wurde, vor allem für die Mangelware Zement möglicherweise auch Waffen den Besitzer wechselten.

Bleibt die Frage, wer die Bauarbeiten ausführte. Gegen die naheliegende Vermutung, es könnten internierte deutsche Soldaten gewesen sein, spricht wiederum der Bericht des Generalmajors Guhr: Er berichtet zwar ausführlich über die dienstlichen wie ausserdienstlichen Maßnahmen, mit denen die auf ihre Heimschaffung wartende Truppe beschäftigt und damit ihre Disziplin aufrecht erhalten wurde, erwähnt aber mit keinem Wort den — in einem solchen Zusammenhang bestimmt nicht unwesentlichen — Bau eines Friedhofes[33]. Zudem teilt er mit, daß seit dem 10. Dezember 1918 „die Deutschen einen ihnen bezeichneten geräumigen Bezirk in Haidar Pascha nicht verlassen“ durften[34], am 27. Dezember wurde diese Einschränkung verschärft, von da an durften deutsche Soldaten „nur zu dienstlichen Zwecken, und nicht unter einer Stärke von 200 Mann, geschlossen ihre Lager verlassen“ [35].

Gegen eine Bauausführung durch deutsche Soldaten spricht auch der kurze dafür verfügbare Zeitraum: Bis auf diejenigen, die in Folge von Verwundungen oder Krankheit nicht transportfähig waren, war der — bereits am 6. November 1918 begonnene[36] — Abtransport der deutschen Truppen aus Istanbul in den ersten Februartagen 1919 praktisch

[30] Guhr, 291.
[31] Guhr, 289.
[32] Guhr, 300.
[33] Guhr, 281.
[34] Guhr, 294.
[35] Guhr, 296.
[36] Guhr, 289.

abgeschossen; Liman von Sanders verließ die Stadt am 29. Januar auf einem der letzten Transportschiffe, die Abfahrt des letzten Schiffes war für den 7. Februar vorgesehen[37].

Ungeachtet all dieser heute nicht mehr zu klärenden Fragen und Problemen wurde der Friedhof mit seinem Denkmal offenbar — wie aus dem Bericht von 1924 ebenso wie aus dem Photo von 1918 bzw. 1919 zweifelsfrei hervorgeht — zwischen Ende November 1918 und Anfang Februar 1919 fertiggestellt. Als nach der Wiederaufnahme der diplomatischen Beziehungen zwischen Deutschland und der Türkei 1924 die Arbeiten am Friedhof in Tarabya zum Abschluß gebracht wurden, mußte der Friedhof von Skutari nur „in Ordnung gebracht“ werden[38], und sollte durch Umbettungen von anderen Soldatenfriedhöfen im Land zur zweiten deutschen Kriegergedächtnisstätte des Landes gemacht werden.

In seinen Erinnerungen schreibt Botschafter Nadolny, daß er die Überführung von Kriegsgräbern von den Dardanellen dorthin veranlaßt habe[39]. Hier scheint ein Erinnerungsfehler seitens des Autors vorzuliegen, der aus einer Absicht eine vollzogene Handlung machte: Es gibt keinerlei Hinweis darauf, daß eine derartige Umbettungsaktion während der Amtszeit Nadolnys (d.h. bis 1933) erfolgte, die Umbettungsliste des Volksbundes Kriegsgräberfürsorge von 1962 für diesen Friedhof weist kein Todesdatum vor November 1918 auf. Erst „1936 wurden die Toten der Kämpfe um die Dardanellen auf den Friedhof Tarabya umgebettet“[40].

Hingegen wurden 1930 die Gebeine von 28 Soldaten, die Ende Dezember 1918 und im Januar 1919 in einem Lazarett in Samsun am Schwarzen Meer verstorben waren, und dort auf einem inoffiziellen „Protestantischen Friedhof“ begraben worden waren, hierher überführt, da die Besitzverhältnisse des Gräberfeldes dort nicht zu klären, und somit dessen Erhaltung und Pflege nicht möglich waren.

Bereits 1928 hatte das Zentralnachweisamt für Kriegsverluste und Kriegergräber in Berlin ein Gesamtverzeichnis der bekannten deutschen Soldatenfriedhöfe und -gräber in der Türkei zusammengestellt, und ein Konzept für deren Zusammenführung auf einige zentrale Friedhöfe vorgelegt[41], das jedoch — abgesehen von der Umbettung aus Samsun — zunächst nicht zur Ausführung kam. Erst 1935 wurde die Angelegenheit von der Leitung der Auslandsorganisation der NSDAP wieder aufgegriffen[42]. Die Listen und Karten von 1929 wurden erneut vorgelegt, die seither stattgefundene Umbettung ebenso wie mittlerweile bekannte Berichte

[37] Liman, 404.
[38] Nadolny, 93 (zit. nach Wolf, 215).
[39] Nadolny, 93 (zit. nach Wolf, 215).
[40] Mitteilung des Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge vom 19. April 2007.
[41] PA-AA, R 48068: Der Direktor des Zentralnachweisamts für Kriegsverluste und Kriegergräber an Auswärtiges Amt, 23.07.1929.
[42] PA-AA, R 48066: NSDAP, Leitung der Auslands-Organisation an Auswärtiges Amt, 04.12.1935.

über Totalverluste von Friedhöfen und Grabstätten blieben unberücksichtigt.

Nach dieser Planung sollten zu den 127 Toten auf dem Friedhof in Skutari — die Liste von 1929 nennt allerdings 102 in Skutari Begrabene sowie 31 aus Samsun (die 1930 dorthin überführt wurden) — weitere 357 hinzukommen, und das bei einer Gesamtfläche von ca. 1000 Quadratmetern[43]! Auch die Antwort des Botschafters von Keller[44] auf diesen Plan ist nicht eben von Sachkenntnis geprägt:

> „Ich begrüsse… den Plan sehr, alle in der Türkei verstreut liegenden deutschen Gräber des Weltkrieges… auf dem *grossen, dafür vorgesehenen* deutschen Heldenfriedhof in Skutari zu vereinigen — der Friedhof in Therapia ist voll belegt und nur sehr schwer erweiterungsfähig, *was bekanntlich gerade zur Anlegung des Friedhofes in Skutari geführt hatte*“[45].

Hier liegt offenbar eine Verwechslung vor mit dem 1918 in Feriköy angelegten deutschen Soldatenfriedhof, der bereits 1921 wieder geräumt werden mußte.

Von dieser ganzen Planung der Anlage eines zentralen deutschen Kriegerfriedhofes blieben letztendlich nur zwei Umbettungen vor dem Abbruch der diplomatischen Beziehungen zwischen dem Deutschen Reich und der Türkei 1944, alle übrigen scheiterten am Mangel vor allem an Geld, aber auch an Fachkräften — und an Leichen: Die deutsche Kriegsgräberstätte in Adana beispielsweise war schon nach wenigen Jahren als solche nicht mehr identifizierbar und verschwand kaum 10 Jahre nach Kriegsende rest- und spurlos unter einer neu angelegten Straße.

Abgesehen von der Umbettung von 30 bzw. 28 Gräbern (die Listen nannten 30 Namen, gefunden wurden jedoch nur 28 Gebeine, aber alle 30 Namen auf den Gedenktafeln verzeichnet) aus Samsun 1930 fanden jedoch nur zwei weitere Verlagerungen von Begräbnisplätzen statt, die beide den Friedhof in Üsküdar nicht betrafen: 1936 wurde der Besuch des deutschen Kreuzers „Emden“ dazu genutzt, unter großer öffentlicher Beteiligung die Gebeine einiger deutscher Soldaten, die während der Kämpfe um die Dardanellen 1915 gefallen oder verstorben waren, nach Tarabya zu überführen, an ihrer Beisetzung nahmen hohe türkische Offiziere teil[46]. Weit weniger publikumswirksam verlief am 24. April 1943 die Umbettung der Gebeine von „Oberst von Oppen[47], 42 reichsdeutsche und österreichische Soldaten, 1 Krankenschwester und 1 britischer Korporal“ von Pozanti nach Çamalan im Taurus[48].

[43] PA-AA, R 48068: Vollmacht von Th. Burchardi, 23.01.1930: „… ein Feld von 1 Dönüm 153 Pik…“

[44] PA-AA, R 48066: Botschaft Ankara an Auswärtiges Amt, 02.12.1935.

[45] Hervorhebungen durch Hans-Peter Laqueur.

[46] Wolf, Gallipoli, 216-217.

[47] Gustav von Oppen, Kommandeur des 1917 aufgestellten Deutschen Asienkorps und der Operation „Pascha II“, verstarb 1918 an der Cholera; Liman, 399.

[48] PA-AA, R 48067: Botschaft Ankara an Auswärtiges Amt, 08.05.1943.

Zwischen 1958 und 1981 wurden durch den Volksbund Kriegsgräberfürsorge sämtliche deutschen Kriegsgräber auf dem Gebiet der Türkei im Friedhof Tarabya zusammengeführt[49]. Im Zuge dieser Maßnahmen wurden die 127 Toten des Friedhofes Üsküdar 1962 dorthin umgebettet. So endete fast 44 Jahre nach seiner Anlage die Geschichte des Friedhofes ebenso unauffällig, wie sie im November 1918 begonnen hatte.

Zur Lage des Friedhofes *(Karte 2).*

Ohne Zweifel befand sich der Friedhof in geringer Entfernung vom Etappenlazarett Haydarpaşa. Da er jedoch als „Friedhof in Skutari“ (=Üsküdar) bezeichnet wird, muß er nördlich von Haydarpaşa zu suchen sein.

Unklar ist jedoch die genaue Lage des Etappenlazaretts, das sich im oder bei dem deutschen Heerlager Haydarpaşa befunden haben muß. Für dieses Heerlager unweit des Bahnhofes *(Nr. 1 auf der Karte 2)* kommen nur die Bereiche südlich *(2a.)* oder nördlich *(2b.)* der Bahnlinie in Betracht. Für den Bereich südlich der Bahn — bis weit ins 20. Jahrhundert unbebautes Weideland — spricht die topographische Beschaffenheit: es handelt sich um eine weite Ebene mit nur geringfügigen Höhenunterschieden.[50] Das Gebiet nördlich der Bahn, an einem flachen Hang gelegen, beherbergt auch heute noch ausgedehnte militärische Anlagen.

Der Friedhof dürfte unweit nördlich, in der Nähe des Karaca Ahmet Friedhofes von Üsküdar *(auf der Karte „Grand Cimetière Turc“)* gelegen haben, hierfür sprechen der auf den Bildern erkennbare Bestand an Zypressen ebenso wie die Hanglage und der im Hintergrund erkennbare Berg, bei dem es sich um den Küçük Çamlıca handelt.

In der einschlägigen Literatur wird der Friedhof nur ein einziges Mal erwähnt[51], der Autor vermutet ihn in der nahen Umgebung des „Internationalen Friedhofes“ (gemeint ist der britische Krimkriegsfriedhof[52]) in Haydarpaşa.

Ein bislang nicht beachtetes Dokument aus dem Politischen Archiv des Auswärtigen Amts in Berlin klärt die Frage eindeutig: In einer notariel-

49 Mitteilung des Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge vom 19. April 2007.

50 Für eine Verortung hierher spricht auch ein Photo aus dem Bundesarchiv Koblenz (Bild 183-R21348; einsehbar in der Internetpräsenz des Archivs: http://www.bild.bundesarchiv.de/cross-search/search/_1246553354/?search[view]=detail&search[focus]=9) mit dem Titel „Das Internierungslager der internierten deutschen Palästina-Truppen vor dem Rücktransport nach Deutschland“ und der Datierung „1919“. Das darauf abgebildete Lager befindet sich eindeutig südlich des Bahnhofes am Ufer zwischen Haydarpaşa und Kadıköy. — Ein weiteres Photo aus diesem Archiv (Bild 3642, abgedruckt bei Wolf, 199) zeigt ein anderes Internierungslager in unmittelbarer Nachbarschaft des Friedhofes von Karaca Ahmet, nahe bei dem von Wolf vermuteten Ort des deutschen Friedhofes.

51 Wolf, Gallipoli, 213.

52 Zu diesem Friedhof vgl. Laqueur, Krimkriegsfriedhof.

len Vollmacht vom 23. Januar 1930 des nominellen Eigentümers Theodor Burchardi für den Istanbuler Rechtsanwalt Dr. jur. Mehmed Ferid, als sein Vertreter bei der angestrebten Grundbuchumschreibung zu handeln[53], heißt es u.a.

> „Ich erteile hierdurch (…) Vollmacht, das in *Skutari, Osmanie-Viertel, Seid Ahmed Deresi Sokak alte Nr. 16, neue Nr. 8, 8/1*, 2 gelegene[54], von mir laut Besitztitel vom 20. April 1336[55] No. 16681/93344 Band 51 Blatt 21 Reihe Nr. 115 Geschäftsnummer 1233 erworbene ein Stück parzelliertes Feld von 1 Dönüm 153 Pik, auf zwei Seiten begrenzt von (…) parzelliertem Terrain, einerseits durch Privatweg und andererseits durch öffentlichen Weg, welches Stück ich Anfangs des Jahres 1919 für den deutschen Kriegerfriedhof in Skutari infolge der Unmöglichkeit der Auflassung auf den Namen einer juristischen Person im Auftrag und für Rechnung des Deutschen Reichs erworben und dessen Kaufpreis ich aus Mitteln des Deutschen Reichs erhalten und bezahlt habe (…)"

Eine „Seid Ahmed Deresi Sokak" gibt es heute in Istanbul nicht, dafür aber eine „Seyyit Ahmet Deresi Yolu"[56] im Randgebiet der Friedhofslandschaft von Karaca Ahmet. Sie zweigt auf der Rückseite des Zeynep Kâmil Krankenhauses in südöstlicher Richtung von der Nuh Kuyuşu Cad. ab und führt herab in das namengebende Seyyit Ahmed Tal zum İranlılar Mezarlığı[57], dem Friedhof der aus dem Iran stammenden Schiiten. An der östlichen Seite dieser Straße liegt ein Sportkomplex, benannt nach dem Journalisten Burhan Felek (1889-1982)[58], mit diversen Hallen und Plätzen, deren erste 1972 eröffnet wurden. Es ist mehr als nur wahrscheinlich, daß die kleine Fläche des 1962 aufgelassenen „Heldenfriedhofs von Skutari" einbezogen wurde in diesen zehn Jahre darauf bebauten Grund.

Bleibt nur noch die Frage nach dem Datum des Besitztitels : Der Friedhof wurde ab November 1918 angelegt, die letzten deutschen Soldaten verliessen die Stadt im Februar 1919, aber der Titel datiert von April 1920. Hier kann man nur davon ausgehen, daß ein der Dringlichkeit des Bedarfs und der wirren Lage nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches geschuldeter provisorischer Kaufvertrag von einer Vertrauensperson des deutschen Käufers Burchardi im Folgejahr durch amtlichen Eintrag legalisiert wurde.

[53] PA-AA, R 48068, Abschrift der notariellen Vollmacht vom 23.01.1930

[54] Hervorhebung durch Hans-Peter Laqueur.

[55] Das Datum entspricht dem 20.4.1920.

[56] Auf manchen neueren Stadtplänen (z..B. Euro-City İstanbul, Berlin etc. 1994/95, Karte 38 K/L 17-18) erscheint der Name verfälscht als „Şehit Ahmet Deresi Yolu".

[57] Vgl. Laqueur, Osmanische Friedhöfe, 11.

[58] Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, 8 Bde, İstanbul 1993-95 ; III, 276-277 s.v. „Felek, Burhan" (Eray Canberk) ; II, 339 s.v. „Burhan Felek Spor Sitesi" (Cem Atabeyoğlu).

Quellen und Literatur

A. *Archivalien und ungedruckte Quellen*

- Auswärtiges Amt Berlin, Politisches Archiv (PA-AA)
  R 131334 (Haus Therapia)
  R 131375 (Friedhöfe in der Türkei; 1916-1935)
  R 48064 (Kriegsgräber und Denkmäler; 1920-1923)
  R 48065 (Deutsche Krieger-Gräber und Denkmäler in der Türkei; 1923-1926)
  R 48068 (Deutsche Krieger-Gräber und Denkmäler in der Türkei; 1927-1931)
  R 48066 (Deutsche Krieger-Gräber und Denkmäler in der Türkei; 1932-1937)
  R 48067 (Deutsche Krieger-Gräber und Denkmäler in der Türkei; 1937-1944)
- Schriftliche Mitteilung des Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge, Abt. Gräbernachweis vom 19. April 2007 mit Umbettungslisten.

B. *Gedruckte Quellen*

Deutsche Offiziere in der Türkei, o.O., o.J. [zw. 1942 und 1944]

ERİM Nihat, *Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarihi Metinleri I* (Osmanli İmperatorluğu Andlaşmaları). Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1953. 519-524: „Mondros Mütarekenamesi“.

GUHR Hans, *Als türkischer Divisionskommandeur in Kleinasien und Palästina. Erlebnisse eines deutschen Stabsoffiziers während des Weltkrieges,* Berlin (Mars-Verlag Carl Swinna), 1937.

LIMAN von SANDERS Otto, *Fünf Jahre Türkei*, Berlin (Verlag von August Scherl) [1919].

Jahresheft der Deutschen Evangelischen Kirche zu Istanbul 1940/1941. Herausgegeben von Pfarrer Lic. Theol. Martin Kriebel. o.O., o.J.

NADOLNY Rudolf, *Mein Beitrag. Erinnerungen eines Botschafters des Deutschen Reiches*, Wiesbaden (Limes Verlag) 1955 (zitiert nach WOLF).

C. *Literatur*

BECKER Helmut, *Äskulap zwischen Reichadler und Halbmond. Sanitätswesen und Seuchenbekämpfung im türkischen Reich während des Ersten Weltkriegs,* Herzogenrath (Verlag Murken-Altrogge), 1990.

LAQUEUR Hans-Peter, *Osmanische Friedhöfe und Grabsteine in Istanbul* (= IstMitt, Beiheft 38), Tübingen (Wasmuth), 1993.

——, Der britische Krimkriegsfriedhof in Istanbul, in: *Friedhof und Denkmal* 5-2007, 11-16.

——, Der deutsche Ehrenfriedhof in Tarabya am Bosporus, in: *ewig. Forum für Gedenkkultur* 5/2008, 36-37.

NEULEN Hans Werner, *Feldgrau in Jerusalem. Das Levantekorps des kaiserlichen,* Deutschland, München (Universitas), 2002.

WOLF Klaus, *Gallipoli, 1915, Das deutsch-türkische Militärbündnis im Ersten Weltkrieg*. Sulzbach/Ts. und Bonn (Report Verlag), 2008 *[Zum Friedhof in Skutari S. 213-15].*

Abbildungslegenden

Tafel 1-2 :

Der Friedhof ca. 1940.

Quelle : Jahresheft der Deutschen Evangelischen Kirche zu Istanbul 1940/1941. Herausgegeben von Pfarrer Lic. Theol. Martin Kriebel. o.O., o.J., unpaginierter Tafelanhang.

Karte 1

Der deutsche Soldatenfriedhof in Feriköy (1918-21)

1 : Der (heute noch bestehende) protestantische Ausländerfriedhof
2 : Der (heute noch bestehende) katholische Ausländerfriedhof
3 : Das Grundstück, auf dem 1918 der deutsche Soldatenfriedhof angelegt wurde.

Kartenbasis : İstanbul Şehir Rehberi 1989, Karte 84

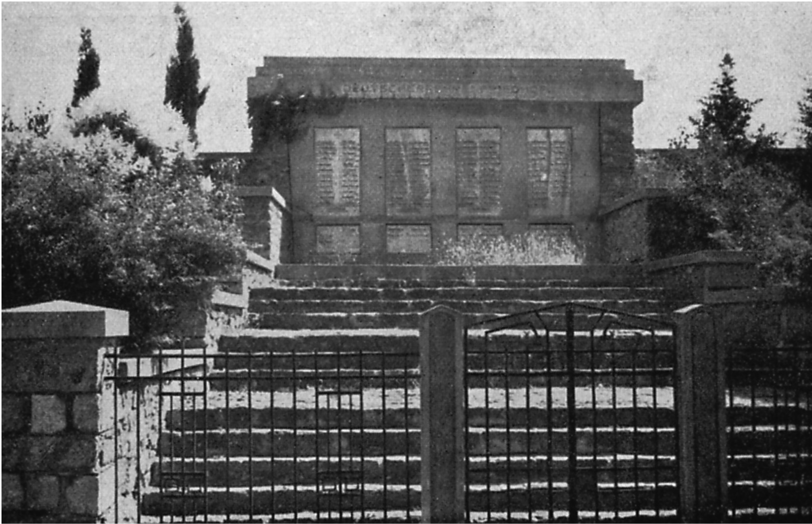
Karte 2

Der deutsche Soldatenfriedhof in Üsküdar (1918-62)

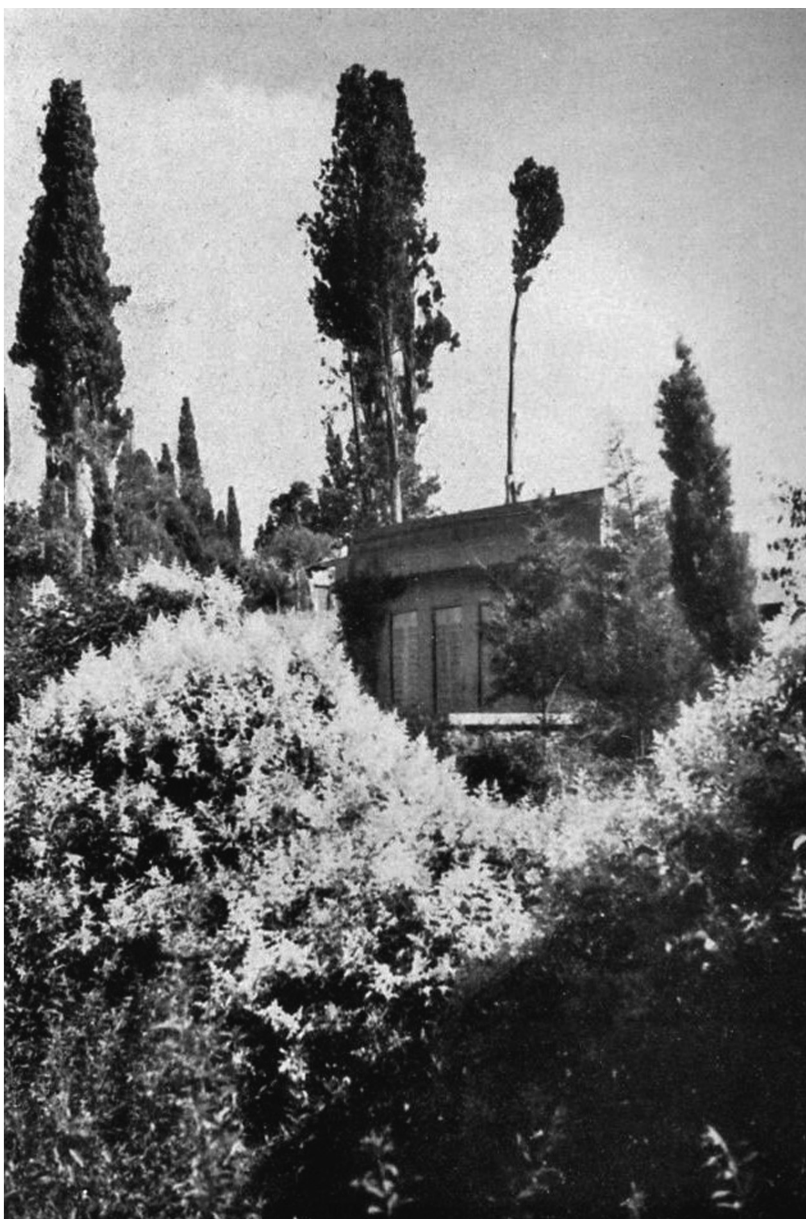
1 : Der Bahnhof Haydarpaşa (heutige Lage)
2a, 2 b : Mögliche Standorte des deutschen Heerlagers und des Etappenlazaretts Haydar Pascha.
3. Ungefährer Ort des Friedhofes.

Kartenbasis : Nouveau Plan de Constantinople et des Environs avec les cartes du Bosphore et des Dardanelles. Constantinople (Librairie S. H. Weiss) o.J. (zw. 1871 und 1881).

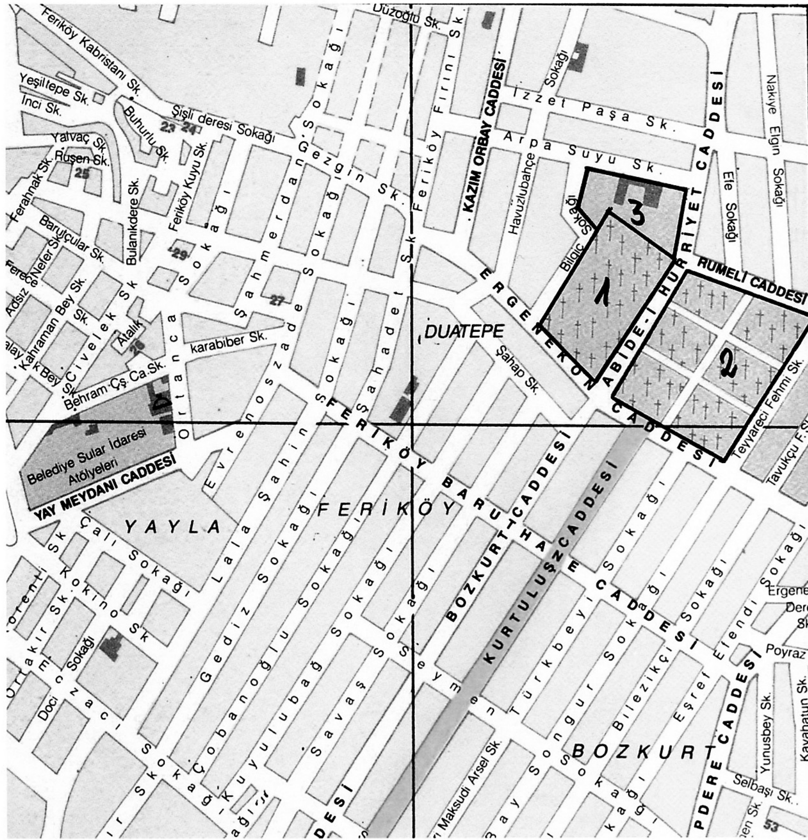




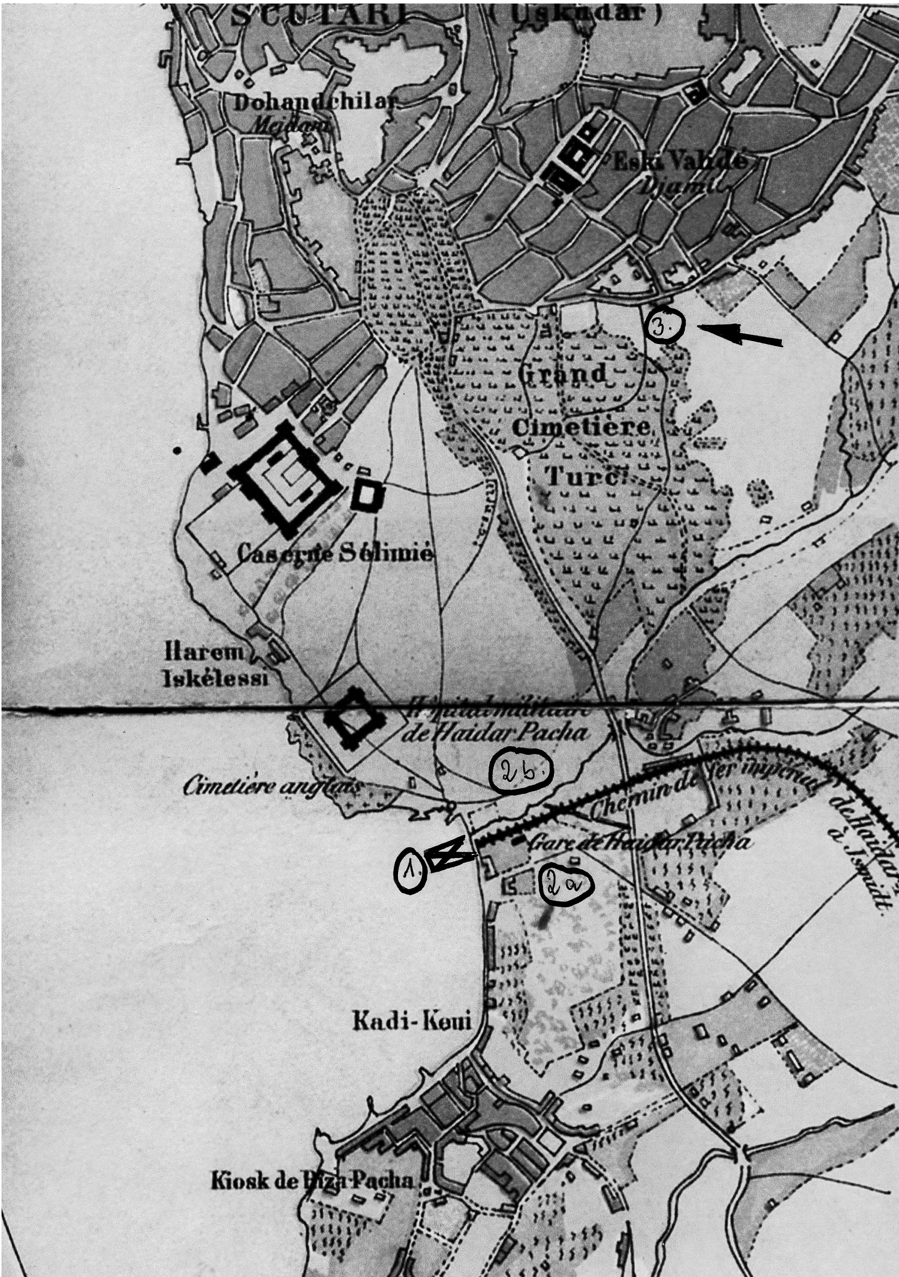
Tafel 1.



Tafel 2.


DUATEPE
FERİKÖY
YAYLA
BOZKURT
KAZIM ORBAY CADDESİ
RUMELİ CADDESİ
ABİDE-İ HÜRRİYET CADDESİ
ERGENEKON CADDESİ
FERİKÖY BARUTHANE CADDESİ
BOZKURT CADDESİ
KURTULUŞ CADDESİ
YAY MEYDANI CADDESİ
Belediye Sular İdaresi Atölyeleri
Şişli deresi Sokağı
Feriköy Kabristanı Sk.
Arpa Suyu Sk.
İzzet Paşa Sk.
1
2
3

KARTE 1.


SCUTARI (Uskadar)
Dohandchilar
Meidan
Eski Vahdé
Djami
3.
Grand
Cimetière
Turc
Caserne Sélimié
Harem
Iskélessi
Hôpital militaire
de Haidar Pacha
2b.
Cimetière anglais
Chemin de fer impérial
de Haidar à Ismidt
Gare de Haidar Pacha
1.
2a
Kadi-Koui
Kiosk de Riza Pacha

KARTE 2.

Hans-Peter LAQUEUR, *The “German Heroes’ Cemetery in Skutari“. A Forgotten German Cemetery in Istanbul*

After the armistice of October 30, 1918, about 12.000 German soldiers had to be repatriated from the Ottoman Empire. While this was organized they were interned in the Asiatic parts of Istanbul, in Kadıköy and Haydarpaşa. Thus the places of burial in Tarabya and Feriköy, used during the war, were inaccessible to them, and when first deaths occured among the men, a new burial ground had to be laid out next to the cemetery of Karaca Ahmed in November 1918. Burials ended with the departure of the last German Soldiers early in 1919, by spring of that year about 90 soldiers had been buried here.

In the 1920s and 30s plans were drawn up to establish here a central German cemetery for soldiers buried in all parts of Turkey at this place. It was even suggested to move about 350 graves from various places into this small cemetery of about 1000 m^2, but only about 30 were actually transferred to this location. In 1962 the remains of the 127 dead of Üsküdar were exhumated and reburied in the cemetary located in the gardens of the German embassy in Tarabya.

The paper uses mainly unpublished documents as well as contemporary accounts to draw up the history of this forgotten cemetary. It also deals with the short-lived German military cemetery at Feriköy and other burial places in Istanbul.

Hans-Peter LAQUEUR, *Le “cimetière des héros allemands de Skutari“. Un cimetière allemand oublié à Istanbul*

Après l’armistice du 30 octobre 1918, environ 12 000 soldats allemands durent être rapatriés de l’Empire ottoman. Pendant que ce rapatriement était organisé, les soldats furent internés provisoirement dans les parties asiatiques d’Istanbul, à Kadıköy et Haydarpaşa. Ainsi les emplacements d’inhumation à Tarabya et Feriköy utilisés pendant la guerre leur étaient inaccessibles et, quand les premiers décès survinrent chez les hommes, un nouvel espace d’enterrement dut être aménagé près du cimetière de Karaca Ahmed, en novembre 1918. Les enterrements se terminèrent avec le départ des derniers soldats allemands au début de 1919 ; au printemps de cette année, environ 90 soldats avaient été enterrés là.

Dans les années vingt et trente, des plans furent établis pour créer à cet endroit un cimetière allemand central pour les soldats enterrés dans divers lieux de Turquie. Il fut même suggéré de déplacer environ 350 tombes d’endroits divers dans ce petit cimetière d’environ 1000 m^2, mais 30 seulement furent réellement transférées à cet endroit. En 1962, les restes des 127 morts d’Üsküdar furent exhumés et réenterrés dans le cimetière situé dans les jardins de l’ambassade d’Allemagne à Tarabya.

Cet article utilise principalement des documents inédits aussi bien que des récits contemporains pour en tirer l’histoire de ce cimetière oublié. Il traite aussi du cimetière militaire allemand de courte durée à Feriköy et d’autres emplacements de sépultures à Istanbul.

THE MATERIAL CULTURE OF GLOBAL CONNECTIONS : A Report on Current Research

Ottoman consumption and the closely connected material culture of elites and non-elites is still a fairly novel field of study. Moreover much of the work done so far is concerned with the second half of the nineteenth century and the beginning of the twentieth, rather than with the early modern epoch ; for our purposes the latter will run from the 1450s to 1840. Our baseline is the collection of articles edited and introduced by Donald Quataert in the year 2000, which brought together many of the people presently concerned with our subject. Unfortunately, as the topics discussed at the recent 11th Congress of Ottoman Social and Economic History (Ankara, June 2008) amply demonstrate, consumption still is not at the centre of our colleagues' preoccupations. But even so, quite a few studies have become available in the years that have elapsed since Quataert's publication ; and we now will attempt an analysis and contextualization of this new research.[1]

Suraiya FAROQHI is professor, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Silahtarağa Kampüsü, Istanbul

[1] Donald QUATAERT, "Introduction," in *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922, an Introduction,* ed. by Donald Quataert (Albany, N.Y : SUNY Press, 2000) : p. 1-14 and the other articles in this volume ; also Suraiya FAROQHI, "Consumption and Elite Status in the Eighteenth and Nineteenth Centuries : Exploring the Ottoman Case" in *Studies in Ottoman Social and Economic Life,* ed. Raoul Motika, Christoph Herzog and Michael Ursinus (Heidelberg : Heidelberger Orientverlag, 1999) : p. 141-169 and *eadem*, "Moving Goods around, and Ottomanists too", *Turcica*, 32 (2000) : p. 435-446.

Turcica, 41, 2009, p. 403-431. doi: 10.2143/TURC.41.0.2049304

'GLOBAL CONNECTIONS': IS IT OPPORTUNE TO TALK ABOUT THEM?

'Global connections' are the focus of this article; however for Ottomanists involved with consumption history this term in itself poses a problem. For researchers in our field now attempt to dissolve the link between 'westernization' and changes in Ottoman upper-class consumption patterns, concentrating instead on domestic developments.[2] Consonant with the notion of 'multiple modernities' that is currently being tested especially by historians of the nineteenth century we thus witness a substantial reorientation; after all the idea that there existed a close connection between changes in consumption and the 'opening up' of the Ottoman elite towards Europe had long dominated the relevant historiography, all the more insidiously as these assumptions frequently were not verbalized.

The new trend involves paying special attention to non-European sources of consumer goods particularly Indian cottons, Yemenite coffee and Chinese porcelain cups, all of which attracted better-off Ottoman customers certainly from the eighteenth century onwards, and in some instances even beginning in the 1500s. Particularly Indian textiles were popular enough that the official historiographer Naima in the early 1700s worried about the fact that Indian traders did not buy many goods on Ottoman territory and were paid in coin, thereby emptying the realm of bullion.[3] As for the years around 1800 when the sultans' rule was in a seemingly terminal crisis, Selim III (r. 1789-1807) lamented the taste of the local upper class for foreign luxuries and singled out Indian fabrics for special opprobrium: the importation of these textiles was forbidden, although we cannot assess the effectiveness of the sultan's prohibition.

Research into the importation of Yemeni, Indian and Chinese luxuries into the Ottoman lands is not exactly new, as it was pioneered by André Raymond and Halil Inalcik, now more than a quarter century ago. In 1973-74 Raymond pointed out that certain merchants of eighteenth-century Cairo traded in Indian spices and fabrics as well as in coffee from Yemen — a territory that had once been Ottoman but had regained independence in the 1630s. As for Inalcik, in a seminal article he discussed

[2] Shirine Hamadeh, *The City's Pleasures. Istanbul in the eighteenth century* (Seattle and London: University of Washington Press, 2008): p. 10-14.

[3] Halil İnalcik, "The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Economy", *Studies in the Economic History of the Middle East, From the rise of Islam to the present day*, ed. by M. A. Cook (London: Oxford University Press, 1970): p. 207-218.

the numerous Indian textile terms that entered Ottoman parlance in the eighteenth century, while focusing — in a fashion typical of the 1980s — on the lower wages supposedly paid to Indian artisans that made it difficult for Ottoman domestic fabrics to compete.[4] As for the producing side, K. N. Chaudhuri, Sinappah Arasaratnam and Vijaya Ramaswamy have discussed the variety of markets that Indian weavers and merchants supplied: customers from Southeast-Asia, Japan and Africa all bought textiles from this source, to say nothing of the European and the so-called 'Arabian' in other words Ottoman-Egyptian markets.[5] Design requirements differed substantially from one group of customers to the next.

THE PAUCITY OF SOURCES

Unfortunately we are poorly informed about Ottoman demand as our principal sources are the archives of European trading companies; Ottoman bureaucrats wrote extensively about political and administrative problems but had much less information on commercial matters. To make things worse for today's researchers, the Egyptian and Istanbul markets were supplied by Indian and Arab traders about whom the English, French, Dutch and other company records had little to say.[6] Only excavations have provided new source material. Some Indian cottons found in Fustat/Cairo date to the early Ottoman period, in other words the 1500s: in this trade there was apparently no break between the Mamluks and the

[4] Prasannan Prasarathi has shown this assumption to be at least wildly exaggerated: Prasannan PRASARATHI, *The Transition to a Colonial Society. Weavers, merchants and kings in South India 1720-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001): p. 12-13.

[5] K. N. CHAUDHURI, *The Trading World of Asia and the East India Company* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); Sinappah ARASARATNAM, *Merchants, Companies and Commerce on the Coromandel Coast 1650-1740* (Delhi: Oxford University Press, 1986); Vijaya RAMASWAMY, *Textiles and Weavers in Medieval South India* (Delhi: Oxford University Press, 1985).

[6] André RAYMOND, *Artisans et commerçants au Caire, au XVIIIe siècle*, 2 vols. (Damas: Institut Français de Damas, 1973-74), vol. 1: p. 129-136; Halil İNALCIK, "Osmanlı Pamuklu Pazarı, Hindistan ve İngiltere: Pazar Rekabetinde Emek Maliyetinin Rolü", *Gelişme Dergisi*, special issue *Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar*, (1979-80): 1-65; Katsumi FUKASAWA, *Toilerie et commerce du Levant, d'Alep à Marseille* (Paris: Editions du CNRS, 1987): p. 40-55; Mutsuo KAWATOKU, "Coffee Trade in al-Tūr Port, South Sinai," in Michel Tuchscherer ed., *Le commerce du café avant l'ère des plantations coloniales* (Cairo: IFAO, 2001): p. 51-68.

Ottomans, and we can only hope that more finds will be published in the future.[7]

Political factors also have contributed to the scarcity of sources. Except for the sultans, it was not common even for well-to-do families of the Ottoman realm to accumulate collections of valuable goods maintained over the centuries, in the style familiar to European aristocrats. In certain instances wealthy Orthodox Christians seem to have had somewhat better chances of doing so than others, but even in this milieu, the survival rate of luxury objects was not high. First of all well-to-do inhabitants of the Ottoman Empire at least in the later eighteenth century risked the confiscation of their properties under various pretexts by an ever impecunious exchequer. In earlier periods such confiscation had been limited to servitors of the sultan (*kul*) and tax farmers, but by the later 1700s this misfortune could happen to any substantial property-owner. Secondly the Islamic laws of inheritance made it likely that family property soon would be dispersed among numerous heirs: strategies to protect wealth against this eventuality concerned mainly houses, gardens or shops. Accumulations of treasured objects by contrast were vulnerable: it was probably common practice to give 'minor' heirs such as females — who by Islamic law received half of what a male in the same relationship to the deceased could lay claim to — whatever movable goods the deceased had left, such as textiles, chinaware or jewellery. When an estate was divided into minute shares, the dispersal and ultimate disappearance of movable objects was more likely than not.

Last but not least we need to take the numerous wars and population movements of the 1800s and 1900s into account: already after the annexation of the Crimea by Tsarina Catherine II in 1783 refugees from the Tatar nobility started to appear in Istanbul, and after 1800 many more such groups followed in quick succession. These men and women were liable to lose many of their valuables in the process, either because they sold them to ensure survival or else because the refugees were robbed on the way. Especially notorious was the distress of the Muslims that left the new state of Bulgaria after 1877, those who arrived after the Balkan wars of 1912-13 and also the Muslim immigrants from Greece exchanged for the Greek inhabitants of Asia Minor in 1923. Massive impoverish-

[7] A selection of such pieces is currently on exhibit in the Nehru Gallery of the Victoria and Albert Museum, London.

ment in both Greece and Turkey thus was the result of war and population exchange.

Moreover when these refugees sold their possessions in Istanbul, there were no wealthy collectors comparable to the Benaki family in Athens that — so to say — used the occasion to build a museum collection.[8] As for the Republic of Turkey founded in 1923, it not only was quite poor but apart from Istanbul, the government needed to establish the entire museum infrastructure 'from scratch', to say nothing of the fact that the modernist bent of many of its intellectuals may have prevented them from taking a serious interest in valuables associated with the regime of the thoroughly discredited sultans. As consumption history is always about objects, the limited number of surviving items reflecting the material culture of wealthy Ottomans doubtless has retarded the emergence of interest in our topic.

IDEOLOGY : PRODUCERS ARE GOOD GUYS, BUT CONSUMERS ARE THE VILLAINS OF THE PLAY

Apart from the material situation, ideological factors also militated against a serious interest in our topic : both official circles and many intellectuals responded to the economic situation of Turkey before 1980 by showing a distinct hostility towards the entire notion of consumption. This attitude has by no means disappeared, although it is now less prevalent than it used to be. Historical reasons were not far to seek : during the 1920s and 1930s first the Turkish War of Independence fought out between Turkey and Greece involved the massive destruction of the western Anatolian countryside and particularly of the formerly prosperous city of Izmir. Later on there was little time to repair the damage before the world economic crisis that began in 1929 pushed down the prices of the agricultural goods on which Turkey relied as sources of foreign exchange. Once again there was little opportunity for recovery in the later 1930s before the beginning of the Second World War, in which the country remained neutral but after mobilization, was scarcely able to feed its civilian population in addition to the army.

[8] The private museums that attempt to fill this gap in present-day Turkey, especially those funded by the Koç family were only established at a much later date.

Economic expansion occurred for the first time after 1950. But an at least initially very low standard of living and an official emphasis on import substitution meant that consumption was limited to basics; locally made goods were promoted but due to the lack of competition and low level of capitalization, they were often of poor quality. A consumption culture thus had scant opportunity to establish itself.

In response to this unpropitious state of affairs especially low-income urbanites developed what might be described as a culture of poverty, summarized in Turkish by the slogan *'bir lokma bir hırka'* (a bite [of bread] and a [dervish] cloak). In the early 1950s certain Turkish scholars, then engaged in building a local community of social scientists were much intrigued by this ideological stance.[9] On a more official level consumption was equated with waste and frivolity, while production was exalted. Perhaps because the overall level of the latter remained low, the contradiction inherent in this attitude was not often brought out into the open. After all for a long time few Turkish products were competitive on the international market and thus producers depended on local customers. But what was to happen to goods remaining unsold because the population had a low propensity to consume? In the cultural sphere similar tendencies were observed: especially in the case of Istanbul a whole literature emerged that castigated urban modernization because of the damage inflicted to historical monuments; remarkably enough, this literature found readers well before there was much actual construction.[10]

Apart from the urban poor and officialdom left-wing and left-liberal circles, which have been influential among educated townspeople though not among the population at large also have contributed towards a long-term lack of scholarly interest in consumption. As observable in other parts of the world as well, the complex of attitudes current in this milieu involves a degree of distance or even hostility towards a popular culture viewed as too consumerist. Thus cultural commentators often deplore a limited interest in books, especially where students are concerned; members of the younger generation supposedly are obsessed with television and more recently the internet. In turn these sources of information and communication are decried as instigators of unbridled consumption. We thus observe a certain continuity within the intellectual community

[9] Sabri Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* (Istanbul: DER Yayınları, 1981); in its original form this book was published in the early 1950s.

[10] I owe this very pertinent observation to Christoph Neumann.

between attitudes current in the early republican period and those of the present day. This state of affairs is reflected in the historiography as well; and thus it is not surprising that the history of Ottoman consumption has had a hard time establishing itself as a research field.

All this applies to consumption in general: however where global connections are involved the situation is even more delicate. About a century ago a 'cosmopolitan' outlook existed among a very small part of the population, namely sections of the Ottoman governing class and also contemporary well-to-do Christians and Jews inhabiting Istanbul, Izmir or Salonika. Some of these people were fluent in French, had travelled extensively in Europe and possessed a sophisticated grasp of the realities of Paris or Vienna. But the long war period that followed (1911-23) resulted in the deaths or else the emigration and impoverishment of many former members of the elite. As for the 'political class' of the early republic, its members were for the most part complete strangers to this culture: home-made goods and homespun ideas went together quite nicely.

As nationalism established itself as the dominant ideology which for a long time, united the political right with its ancient enemy the socialist left, 'global connections' usually equated with 'americanization' came to form a veritable bogeyman.[11] Global connections were incarnated in the much vilified *montaj* (French: *montage*), a term referring to the assemblage of parts produced elsewhere into a final product that was then marketed in Turkey, a variant being the construction under license of for instance, local adaptations of foreign cars. Today public concern is with 'globalization', which has led to the recent difficulties of the Turkish textile industries in the face of East Asian competition. A concern with global connections thus can easily be viewed as a projection into history of present-day globalization-related problems; and obviously historians must take great care when taking on board such immediate concerns.

In spite of these difficulties, a good deal of work on consumption and related issues has been done during the last eight years, although many studies of Ottoman material culture in its various aspects are not concerned with the global perspective. However a 'globalizing' component is obvious in the numerous exhibitions that have taken place in 'traditional' venues such as London or Paris but also in Istanbul, where events

[11] I still remember a commonly seen slogan of the 1960s and 1970s: "Coca-cola is poisonous, do not drink it."

of this sort are more of a novelty. Successive Turkish governments have viewed such major exhibitions as ‘public relations’ assets and thus given them significant financial support.[12] While some of these exhibitions have been concerned with ‘high art’ quite a few include the applied arts, and the items shown in these venues can be regarded as sophisticated consumption goods. Moreover many of these exhibitions are defined by the fact that they travel : “ Venise et l’Orient/Venice and the Orient ” was shown in Paris, New York and Venice, while an important show of carpets from Transylvanian churches could be viewed first in Berlin and then in an amplified form, in Istanbul.[13] Organizers of travelling exhibitions need to adapt to the presumed interests of viewers from different cultural milieus and thus for purely practical reasons, they will favour ‘intercultural’ exhibits. The catalogues that often accompany these exhibitions are mines of information concerning the global aspects of Ottoman consumption. In the long run, they may also promote a broader interest in the topic.

NEIGHBOURLY HELP : THE CONTRIBUTIONS OF MUSEOLOGISTS, ARCHAEOLOGISTS AND ART HISTORIANS

After this discussion of the political and intellectual context, we will turn to the approaches currently popular ‘in the field’. Here a degree of cooperation between ‘straight’ historians and their colleagues in archaeology and art history has emerged — if only because as we have seen, written information on Ottoman material culture is at a premium. Thus the rich holdings of Chinese porcelain in the Topkapı palace said to be the most important collection of its kind outside of China have come in for some attention.[14] Researchers have shown that Iran was an important distribution centre : the sultans also collected Iranian imitations in faience

[12] For a recent and lavish example compare David ROXBURGH ed., *Turks. A journey of a thousand years 600-1600* (London : The Royal Academy of Arts, 2005).

[13] Stefano CARBONI ed., *Venise et l’Orient* (Paris : Institut du Monde Arabe, 2006) ; Nazan ÖLÇER *et alii* eds., *In Praise of God, Anatolian rugs in Transylvanian churches 1500-1750* (Istanbul : Sakip Sabancı Museum, 2007).

[14] Regina KRAHL *et alii*, *Chinese Ceramics in the Topkapı Saray Museum in Istanbul : A complete catalogue* (Istanbul, London : Directorate of the Topkapı Sarayı Museum and Sotheby’s Publications, 1986) ; Ayse ÜÇOK ed., *Chinese Treasures in Istanbul* (Istanbul : The Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Turkey, 2001).

of Chinese porcelain originals. Specialists have followed the routes taken by certain blue-and-white designs popular among the Middle Eastern producers and buyers of luxury faience. While manufactured in the Anatolian production centre of Iznik, these designs were clearly inspired by Chinese originals. It has also emerged that the palace collections did not result from more or less random acquisitions, but were the product of conscious collecting on the part of a few people, one of them the mother of a short-lived seventeenth-century sultan.

In a similar vein textile specialists have studied the sultans' kaftans forming a major collection in the Topkapı palace. From these researches we have learned that in the sixteenth century, Ottoman and Venetian silks came to resemble one another so closely that even experts sometimes have trouble telling them apart.[15] Certainly in principle there were technical differences : thus Ottoman gold and silver thread was heavier and contained more precious metal than its Venetian counterpart ; this intensive use of a scarce resource may explain why already in the 1500s the Ottoman government tried to limit the manufacture of brocade.[16] But on the other hand manufacturing rules were not always adhered to in full ; and the cataloguers of a recent textile exhibition in certain cases have admitted their perplexity.[17] As for the designs, their similarities were probably due to the fact that Istanbul or Bursa manufacturers competed with their Venetian counterparts for the same Ottoman elite clientele : certain workshops in Venice apparently specialized in designs well-liked at the sultans' court, and therefore probably copied Istanbul or Bursa models. On the other hand once Italian designs such as crowns had become a popular decorative feature in the Topkapı palace — although crowns never were worn by Ottoman rulers — these designs were seemingly produced not only by Venetian workshops, but also in Bursa or Istanbul. Textile specialists thus assume a process of give-and-take between Ottoman and Venetian workshops. Unfortunately very few written documents provide information on these design adaptations.

[15] *Intrecci mediterranei. Il tessuto come dizionario di raporti economici, culturali e sociali* (Prato : Museo del tessuto, 2006). See also Louise Mackee, " Ottoman Kaftans with a Venetian Identity, " in *Ottoman Costumes, From Textile to Identity*, ed. by Suraiya Faroqhi and Christoph Neumann (Istanbul : Eren, 2004) : 219-230.

[16] For a convenient discussion of the differences between Ottoman and Venetian silks, see Sandra Sardjono, " Velours ottomans ou italiens ? Une étude technique, " in *Venise et l'Orient :* 192-203.

[17] *Intrecci mediterranei* : 31.

Art historians have made a major contribution to our knowledge of Ottoman courtly consumption and self-image by studying the sultans' portraits produced in Istanbul but also in Italy.[18] In the mid-fifteenth century, after the conquest of Constantinople that he was now revamping as the Islamic capital city of Istanbul, Mehmed the Conqueror had himself portrayed at least two times, by the well-known Venetian artist Gentile Bellini and also in a medal by Costanzo da Ferrara. Even though Mehmed the Conqueror's immediate successors did not take up this initiative, by the later sixteenth century sultans' portraits in the shape of miniatures were being commissioned from Ottoman artists who sometimes used — mostly imaginary — portraits from the workshops of Titian and Veronese as their models. Especially when in the late 1500s and early 1600s, illustrated chronicles of the feats of Ottoman rulers as well as genealogies of this ruling family became fashionable, artistic contacts to Italy and indirectly also to northern Europe intensified, involving the reception of Ottoman sultans' portraits in Renaissance art and the transferral of Italian imagery to Istanbul.[19]

As for archaeologists, today they are more inclined than in the past to deal with finds from the Ottoman period; and broken coffee cups found on the coast of the Sinai Peninsula but also in downtown Istanbul and Damascus have been carefully recorded. In many cases archaeologists will also take the archival documentation into account. A well-known art historian has indicated that the famous Iznik faiences of the 1400s and 1500s may have declined partly because the well-to-do switched to 'real' in other words Chinese porcelain.[20] We can only regret that even in the fairly recent past, such finds were generally discarded as 'modern' and 'useless'.[21]

[18] Selmin KANGAL ed., *The Sultan's Portrait. Picturing the House of Osman* (Istanbul: İş Bankası Yayınları, 2000).

[19] Julian RABY, "From Europe to Istanbul," in Kangal ed., *The Sultan's Portrait*: 136.

[20] Joanita VROOM, *After Antiquity. Ceramics and society in the Aegean from the 7th to the 20th century A.C. A case study from Boeotia, Central Greece* (Leiden: Faculty of Archaeology, 2003); Véronique FRANÇOIS, "Éléments pour une biographie des tasses à café dans l'Empire ottoman," *Turcica*, 39 (2007): 293-320.

[21] Julian RABY, "1560-1650. Maturity and Decline of Iznik Pottery," in Nurhan Atasoy and Julian Raby, *Iznik. The pottery of Ottoman Turkey* (Istanbul, London: Türkiye Ekonomi Bankası and Alexandria Press; 1989): 218-288, see p. 285.

IN SPITE OF EVERYTHING : CONNECTIONS TO EUROPE

However great the importance of Asian contacts, a large number of 'global connections' accessible to the modern researcher are linked to Ottoman trade with Venice, Florence, France, England, the Netherlands and other places. The importance of connections to European societies is undeniable, especially the exchanges with various Italian centres that have often been underestimated in the scholarly literature ; yet as we have seen, addressing these matters is sometimes difficult to reconcile with present-day research priorities.

One such connection involves the importation of Venetian glassware. It is well known that the art of glass-blowing came to Venice from Syria and Egypt ; and some of the most highly valued pieces of early Venetian workmanship are so close to Syrian models that scholars have debated whether these pieces were imports or else Venetian imitations ; consensus is now in favour of the latter.[22] However by the mid-sixteenth century many Ottoman elite patrons imported mosque lamps for their pious foundations in quantity : thus the grand vizier Sokollu Mehmed Paşa ordered no less than nine hundred, while 2000 pieces of Venetian glassware perished when the ship carrying them was wrecked off the Dalmatian coast. Some elite patrons of Istanbul sent sketches of the desired glassware to Venice through the good offices of the Venetian ambassador resident in the Ottoman capital.[23] A few such items survive in Istanbul collections ; and there is a reference to imported glass in the documentation concerning the Sultan Ahmed mosque completed in 1617.[24]

As for the importation of Florentine, Venetian, English and later French woollens, it was less exclusively an elite matter. During in the late 1400s and early 1500s there were about fifty merchants from Florence established in Istanbul and Bursa, who sold silk fabrics and also medium-priced woollens (*panno di garbo*) ; the quality of the latter had recently been improved by the use of better wool. Ottoman customers seem to have preferred textiles dyed red, the latter forming a high percentage of every shipment. At one point, Bursa purchasers seem to have wanted nothing else. Among the silks, velvets could always be sold at a

[22] Rosamund Mack, *Bazaar to Piazza. Islamic trade and Italian art 1300-1600* (Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 2003) : 115.

[23] Mack, *Bazaar to Piazza* : 172-173.

[24] Godfrey Goodwin, *A History of Ottoman Architecture* (London : Thames & Hudson, 1971) : 347.

good price; and rich customers also bought brocades.[25] Among the clientele listed in Florentine merchant records we find people who may have been connected to the sultan's court but also quite a few locally established non-Muslims.

Imported woollens must have been worn by people who could occasionally afford a few luxuries but were not necessarily very rich: for the wealthiest consumers probably preferred Kashmir shawls and of course silks. As for the ordinary artisans and peasants of the empire, they covered themselves with the rough woollens known as *aba* and *velençe*.[26] Until the mid-sixteenth century the Jewish weavers of Salonika that also supplied the Janissaries with uniform cloaks presumably were the major suppliers of woollens to Ottoman consumers; these manufacturers sorely needed the profits from the private market, for the Ottoman exchequer notoriously paid low prices. However by the mid-1500s this situation changed to the detriment of the Jewish manufacturers: as foreign trade became less attractive to Venetian entrepreneurs, some of them responded to the changed economic situation by establishing a local woollen industry that within a hundred years, first expanded dramatically and then declined just as fast.[27] The products of this manufacture, which peaked around 1600, were partly sold in Istanbul: by that time, the Ottoman authorities almost automatically assumed that a Venetian merchant dealt in cloth.[28]

Moreover from the late 1500s onwards English traders aggressively pursued commercial opportunities in the Mediterranean, with the specific

[25] Florence Edler De Roover, *L'Arte della seta a Firenze nei secoli XIV e XV*, ed. by Sergio Tognetti *et alii* (Florence: Leo S. Olschki, 1999): 118-119; Hidetoshi Hoshino, "Il commercio fiorentino nell' Impero ottomano: costi e profiti negli anni 1484-1488," and "Alcuni aspetti del commercio dei panni fiorentini nell' Impero ottomano ai primi del, 1500, " in *idem, Industria tessile e commercio internazionale nella Firenze del tardo medioevo*, ed. by Franco Franceschi and Sergio Tognetti (Florence: Leo Olschki, 2001): 113-124 and 125-138.

[26] Eleni Gara, "Çuha for the Janissaries —Velençe for the Poor. Competition for raw material and workforce between Salonica and Veria, 1600-1650," in *Crafts and Craftsmen of the Middle East, Fashioning the individual in the Muslim Mediterranean*, ed. by Suraiya Faroqhi and Randi Deguilhem (London: Tauris, 2005): 121-152.

[27] Domenico Sella, "The Rise and Fall of the Venetian Woollen Industry" in *Crisis and Change in the Venetian Economy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries,* ed. by Brian Pullan (London: Methuen & Co Ltd., 1968): 106-126.

[28] Suraiya Faroqhi, "The Ottoman Trade Routes in the Adriatic," in *eadem*, *Another Mirror for Princes. The public image of the Ottoman sultans and its reception* (Istanbul: The Isis Press, 2008).

intention of ousting the Venetians.[29] For these people, the principal source of profit was the purchase of Iranian raw silk in Aleppo and later Izmir, to some extent destined for the London manufactures in Spitalfields but re-exported to various European countries as well. The exportation of woollens by contrast was a minor concern, undertaken partly so that the ships would not sail out empty and partly to satisfy domestic critics who protested vehemently against the export of bullion that the Levant Company needed in order to finance its purchases. Optimizing profits on woollens therefore was not a primary concern; and English merchants often sold their textiles at low prices. After all they needed to compensate for the fact that their customers often found them less attractive because their principals in London would not allow them to sell on credit; in the Ottoman realm however delayed payments were normal procedure in the wholesale trade. As the English presence during those years depended on the silk trade, once the latter collapsed in the early eighteenth century, most English traders left Aleppo.[30]

During the early 1700s the importation of woollens was taken over by French merchants, who purchased a larger selection of Ottoman goods and thus were less dependent on the silk trade. The groundwork for this takeover had been laid already in the seventeenth century, under Jean-Baptiste Colbert, the minister of Louis XIV. Colbert had furthered the establishment of a woollen manufacture, among other places in the Languedoc town of Carcassonne and set up a mechanism for quality control to reassure customers in the Levant.[31] Merchants' observations concerning the Ottoman market were now often put down in writing; and from the 1700s we possess a few lists detailing the colours preferred by Ottoman customers. Apart from red cloth the old favourite, blue was well liked, while pastel colours and colour mixtures were more to the taste of Iranian consumers.[32]

[29] Benjamin Braude, "International Competition and Domestic Cloth in the Ottoman Empire: A study in undevelopment," *Review*, II (1979) 3: 437-454.

[30] Ralph Davis, *Aleppo and Devonshire Square, English traders in the Levant in the eighteenth century* (London: Macmillan, 1967).

[31] Claude Marquié, *L'industrie textile carcassonnaise au XVIIIe siècle, Étude d'un groupe social: les marchands-fabricants* (Carcassonne: Société d'Etudes Scientifiques de l'Aude, 1993).

[32] Robert Paris, *Histoire du commerce de Marseille*, vol. V, *De 1660 à 1789. Le Levant* (Paris: Librairie Plon, 1957): 546.

We thus possess a variety of studies on the importation of Florentine, Venetian, English and French textiles; and in the past some attempt has been made to discuss the connection between the 'westernization' that supposedly accompanied the purchase of European goods, and social change in a broader sense.[33] The historical sociologist Fatma Müge Göcek has contended that contrary to what had often been claimed, it was not 'westernization' that led to social change. She rather assumes that it was social change, in her perspective the endogenous emergence of an Ottoman bourgeoisie that led to an increased demand for western goods. However on this level of meaning and the social history of ideas, we are still quite poorly informed; for on the whole researchers have approached the importation of European goods from the providers' side, and not from the perspective of the Ottoman recipients.[34] For the consumption historian however, the recipients' views and concerns form the major desideratum.

IRANIAN ARTISTS AND ARTEFACTS AT THE OTTOMAN COURT

In courtly life, luxury items from Iran must have played an important role throughout: yet once again our information is mostly poor. Selim I (r. 1512-20) when briefly occupying Tabriz certainly carried a number of artists/artisans with him to Istanbul; some of these people or else their descendants were still active in 1526 when an early register of craftsmen working for the Ottoman court was put together.

Earlier on, certain artists picked up by Selim I had come to Tabriz from Herat in today's Afghanistan, where in the 1ater 1400s a Timurid prince had sponsored a courtly style that had greatly appealed to Ottoman rulers: the new arrivals produced major manuscripts within a year or two after coming to Istanbul.[35] In some instances Ottoman patrons even had manuscripts written and embellished in a purely Herati style. However for the later 1500s there is no record of large numbers of Iranian artists migrating to Istanbul on their own initiative: apparently possibilities for patronage were much better in India.

[33] Fatma Müge Göçek, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire. Ottoman westernization and social change* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

[34] Elena Frangakis-Syrett, *The Commerce of Smyrna in the Eighteenth Century (1700-1820)* (Athens: Centre for Asia Minor Studies, 1992).

[35] Esin Atil, *The Age of Sultan Süleyman the Magnificent* (Washington, New York: National Gallery of Art, Harry N. Abrams, 1987): 66-83.

In addition to the makers, there were the artefacts : in the 1500s several embassies arrived from the shahs of Iran bearing lavish gifts, including carpets and especially manuscripts embellished with illuminated frontispieces and miniatures. Some of the latter may well have carried a political message. For a manuscript with a depiction of the peaceful kingdom of Gayumars, a ruler figure of Iranian mythology had been originally prepared for Shah Tahmasp between 1520 and 1540 but was presented to Selim II in 1569, when the Ottomans and Safavids happened to be at peace, a rare occurrence in this century. These gifts from the Iranian world impressed the sultans' court enough that in the later sixteenth century, a set of lavishly illustrated volumes was produced that celebrated the deeds of the Ottoman dynasty in verses modelled on those of the Iranian poet Firdousi. However by this time Ottoman miniaturists had developed their own style, with a strong emphasis on the depiction of historical events and the geography of their expanding empire.

Outside of the court, Iranian artefacts were on view in the various pilgrimage centres : for Shiites the Iraqi towns of Najaf and Karbala were important destinations, and in the later 1500s there was a kind of 'cultural competition' over who would be permitted to decorate these sanctuaries. After a Safavid princess had requested permission to have them measured so that she could donate a set of carpets, the Ottoman reply was that a set from Anatolia had already been ordered. In the storehouse of the Great Mosque of Mecca, gifts from Iran were attested, which at least some visitors must have been able to see.[36]

OTTOMAN CARPETS AND THEIR RECEPTION IN EUROPE

However the Ottomans did not only receive but also exported high-quality goods ; and archaeologists, art historians and costume specialists have thrown some light on the impact of high-quality Ottoman artefacts in the non-Ottoman, usually European context. Carpets were the most significant item, both in the economic and the artistic sense. Unfortunately the sultans' officials have generated only a very limited amount of documentation concerning this art form. Once again our main Ottoman source is the indefatigable traveller Evliya Çelebi, who visited

[36] Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans*, (London : I. B. Tauris Press, 1994) : 139.

Uşak in the early 1670s when this town was a centre of the carpet industry.[37] Evliya was aware of the fact that Uşak carpets were traded far and wide : he commented on a particularly handsome piece in the Armenian cathedral of St. James in Jerusalem. However the reasonably numerous official Ottoman documents concerning Uşak that I have seen to date make no mention at all of the carpet trade. Yet items probably manufactured in this town survive in European museums ; and quite a few pieces have also been depicted on Flemish, Italian and Dutch paintings : thus in the 1500s and 1600s the carpet trade must have been quite vigorous.

Exhibition and museum catalogues record recent additions to our knowledge. In Florence there survives a rare example of an Ottoman palace carpet in perfect condition : it dates from the time when sultans and their courtiers admired the sinuosity of Iranian pieces and designers combined this novel element with the Anatolian tradition of abstract and angular motifs. The Medici dukes purchased this carpet in 1623. Given the difficulty of dating most textiles, such a *terminus ante quem* is of special value. [38]

Another large carpet from the Medici collection was of Cairo manufacture, featuring small abstract designs and a colour scheme in which red and blue predominated. Today this style is called 'Mamluk' ; in her recent monograph on the subject, Sumiyo Okumura has stressed the connection to Coptic textiles while also highlighting connections to Buddhist devotional pictures (*mandala*) and above all to imagery from the Turkic world. After examining the dyes used in Mamluk carpets, some of which were derived from a plant growing in today's northern Afghanistan, Pakistan and India but not in Egypt, the author has concluded that carpet-weaving centres in Cairo and elsewhere must have maintained close contacts to Central Asia in the broader sense of the term ; perhaps some of the weavers came from this area and brought their dyes with them when they migrated to Egypt.[39] While the older examples of the Mamluk genre

[37] Evliya Çelebi b Derviş Mehemmed Zilli, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 306, Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa 462, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa 452 Numaralı Yazmaların Mukayeseli Transkripsyonu – Dizini*, vol. 9, ed. by Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman and Robert Dankoff (Istanbul : Yapı Kredi Yayınları, 2005) : 24, 248.

[38] *Medicilerden Savoylara Floransa Saraylarında Osmanlı Görkemi* (Istanbul : Sakıp Sabancı Müzesi, 2003) ; *Intrecci mediterranei* ; *Venise et l'Orient*.

[39] Sumiyo Okumura, *The Influence of Turkic Culture on Mamluk Carpets* (Istanbul : IRSICA, 2007) : 82-83.

really were manufactured under the Mamluk sultans, the Ottoman palace also showed an interest and further carpets of this type were produced after Selim I had conquered Egypt in 1517. Some Mamluk carpets were acquired by the Habsburgs and recently have been published.[40] Before 1541, another large carpet in the Mamluk style was acquired by the Venetian charitable sodality known as the Scuola di San Rocco and remains in the hands of this organization to the present day : it may have covered the table at which the dignitaries of the Scuola sat during their meetings.

Interest in Mamluk carpets also existed among Jews : the Jewish community of Padua owns a rug from the later 1500s that may have been a synagogue hanging or else a curtain closing off the shelves on which lay the holy books that were read to the congregation on Sabbaths and feast days. While the decorative features are closely akin to Mamluk rugs, the porch-like structure that houses the menorah and a brazier is reminiscent of Italian Renaissance designs. It has been suggested that the person who ordered the carpet used the bindings of Jewish holy books current in Renaissance Italy as models for the design ; he may well have been a trader moving back and forth between Egypt and Venice.[41]

It has long been known that valuable carpets from the Ottoman lands were especially favoured in Holland ; and Onno Ydema's by now classical study is based on almost a thousand such items depicted on Dutch paintings of the 'Golden Age.' In some cases, painters showed carpets that covered the tables in well-to-do households ; in other instances such items may have formed part of painters' studios. While Iranian and Indian pieces also appear, a very large share of the carpets depicted must have come from the Ottoman realm. Moreover Dutch customers continued to be interested in Middle Eastern specimens even after the dominant taste in France had switched to local manufactures.[42]

[40] Angela Völker, *Die orientalischen Knüpfteppiche im MAK, Österreichisches Museum für angewandte Kunst, Wien* (Vienna : Böhlau, 2001).

[41] Alberto Boralevi, " Parokhet (Cortina per l'Arca Sancta) " in *Intrecci mediterranei* : 94-95 ; Wendy Thompson and Roberta Marin, " Tapis de synagogue 'mamluk' " in *Venise et l'Orient* : 324.

[42] Onno Ydema, *Carpets and their Datings in Netherlandisch Paintings 1540-1700* (Wappingers Falls NY : Antique Collectors Club, 1990 with a reprint in 1991).

OTTOMAN LUXURIES AND THEIR RECEPTION IN CENTRAL AND EASTERN EUROPE

We will begin with Transylvania, politically an Ottoman dependency but without a resident Muslim population and thoroughly central European in cultural terms. Here the importation of carpets was of major significance. Acquisitions by sixteenth- and seventeenth-century purchasers have been documented in the customs registers of the Transylvanian towns of Sibiu and Brašov ; during the year 1503 no less than five hundred pieces passed through the latter town.[43] While we cannot identify any of the carpets mentioned in these registers with items still surviving in today's museums and churches, it often is possible to at least establish a *terminus ante quem*. For after having perhaps done duty in private houses for a while, many such carpets were donated to churches by private persons or else by craft guilds, Lutherans being particularly inclined towards this kind of munificence. The carpets were often inscribed with the date of the donation, which had taken place mostly in the 1600s and 1700s. It has been suggested that the carpets bought by the inhabitants of the Transylvanian towns were normally of village manufacture, with western Anatolia a likely place of production ; but the manufacturers apparently used courtly textiles as their models. Whether the Transylvanian merchants were able to influence the design selection unfortunately remains unknown.

By the seventeenth century, the princes and princesses of Transylvania also commissioned sets of tiles made of Iznik faience, but depicting plants such as pomegranates that were not typical of the Ottoman tradition. European herbals or pattern books may have supplied the models ; and it is sometimes difficult to distinguish imports from the central Ottoman lands from imitations produced locally in Transylvania.[44] Plates and other crockery made of Iznik faience could also be destined for export : certain items even show European-style coats of arms.[45]

[43] Walter Denny, " Les textiles et tapis d'Orient à Venise, " in *Venise et l'Orient* : 174-191, see p. 177 ; Michael Franses, " Ottoman Rugs in the Churches of Transylvania : Tracing the origins of the designs, " in *In Praise of God, Anatolian rugs in Transylvanian churches 1500-1750*, ed. Nazan Ölçer *et alii* (Istanbul : Sakip Sabancı Museum, 2007) : 51-101. While not an exhibition catalogue, the following work appeared as a companion to a carpet exhibition in Berlin : Stefano Ionescu ed., *Die osmanischen Teppiche in Siebenbürgen* (Rome : Verduci Editore, 2005), compare p. 28-29.

[44] Adrienn Papp, " Depictions of Pomegranates and Sárospatak Wall-Tiles in the 16th and 17th Centuries, " in Ipolya Gerelyes (ed.), *Turkish Flowers. Studies on Ottoman art in Hungary* (Budapest : Hungarian National Museum, 2005) : 45-50.

[45] Raby, " 1560-1650 " : 264-266.

Hungarian scholars concerned with costume have studied features of Hungarian clothing that they consider 'oriental'. Frequently the aim has been to figure out which peculiarities may have been adopted by the proto-Hungarians before arriving in their present habitat in the ninth and tenth centuries, and which ones were adopted in the 1500s and 1600s, when the Ottoman sultans governed most of Hungary. Given the absence of material remains and the scarcity of images from the early mediaeval period the question seems insoluble and is not too important for our purposes. But other observations made in this context are of great interest when we wish to study the impact of Ottoman clothing on non-Ottoman subjects : while for instance the skirts of women in the Ottoman tradition were made of panels of material joined together, the contemporary European tradition favoured a circular cut. A fine example of *bricolage*, the surviving attire of the seventeenth-century Hungarian aristocrat Orsolya Esterházy who lived on Habsburg territory combined an Ottoman-style skirt with a tight bodice in the European Renaissance fashion.[46]

Another important aspect of 'global connections' concerns Poland, where Ottoman fabrics and arms were used by male members of the nobility to project a 'Sarmatian' identity : for this reason, Polish aristocrats imported Ottoman and Iranian goods and had certain Middle Eastern textiles imitated in local workshops.[47] Noblemen who followed this fashion wore an upper garment much reminiscent of an Ottoman kaftan ; and the ceremonial club-like arms carried by the dignitaries known as hetmans were reminiscent of their Ottoman counterparts the *bozdoğan*s. Until the 1720s Iranian sashes were much en vogue ; however when the wars accompanying the fall of the Safavid dynasty cut off imports from Iran, Ottoman sashes took their place ; these were usually brought into the country by Armenian traders who maintained a regular liaison with the Ottoman capital.

Another recipient of Ottoman luxuries was the Russian court ; gifts to the tsars were meticulously recorded in detailed registers and have quite often survived in the original.[48] Envoys and traders brought such gifts

[46] Lilla Tompos, "Oriental and Western Influences on Hungarian Attire in the 16th and 17th Centuries," in *Turkish Flowers* : 87-100.

[47] Doretta Davanzo Poli ed., *Capolavori di seta e oro. Cinture della nobilità polacca dei secoli XVII e XVIII* (Venice : Associazione Aurora e Primo Faccia *et alii*, 2004). I am grateful to Benjamin Arbel for supplying me with a copy of this publication.

[48] James H. Billington, "The Projection and Celebration of Power," in *Gifts to the*

partly because the Ottoman administration used fur-lined kaftans extensively as a means of honouring and gratifying its servitors. But as the furs available on Ottoman territory were of modest quality, the sultans' government for its continuing supply depended on the goodwill of the tsars and their court. Furthermore the ecumenical patriarch in Istanbul maintained good relations with the one and only fully independent Orthodox ruler; and during the 1600s this relationship was kept alive by fairly frequent visits of ecclesiastical dignitaries to Moscow. Among the goods presented, highly decorated horse-gear is especially precious to the consumption historian because these items, known from inventories as the status symbol of the Ottoman gentleman, have but rarely survived in the lands once governed by the sultans. Many such items must have been broken up once the leather showed signs of wear so as to recuperate the precious stones and metals that ornamented luxury horse-gear. Many items in the possession of the sultans were moreover lost in a devastating fire: the Topkapı palace therefore today possesses items mainly dating from the nineteenth century.

In the Kremlin museum, which holds the former treasury of the tsars we also find other testimonies to the art of Ottoman gold- and silversmiths. Once again these items are a rarity because on Ottoman territory during the wars of the eighteenth and nineteenth centuries, many items of gold and silver belonging to the palace but probably also to private persons were melted down. Ecclesiastical silver in Istanbul survives mainly from the 1700s and 1800s and even in Greece the items visible today are limited in number.[49] The Kremlin museums also contain Bursa silks of the 'classical period' with Christian religious motifs woven into the design; thus certain Bursa masters must have been willing to take on church commissions.

Last but not least, a few words should be said about the Ottoman luxury goods today in the museums of Vienna, Cracov, Karlsruhe, Dresden and a few other central European towns. Recent research has shown that only a limited number of pieces were booty from the Ottoman-Habsburg war of 1683 to 1699, in other words far fewer than had often been claimed in the past. At least as important for the constitution of such

Tsars, 1500-1700, Treasures from the Kremlin, ed. by Barry Shifman and Guy Walton (New York: Harry N. Abrams Inc., 2001): 11-20.

[49] Brigitte Pitarakis and Christos Merantzas, *A Treasured Memory. Ecclesiastical silver from late Ottoman Istanbul in the Sevgi Gönül Collection* (Istanbul: Sadberk Hanım Müzesi, 2006).

collections was the activity of merchants catering for the fashion for Ottoman luxuries in central European courts. When the splendid items taken from the tents of Kara Mustafa Paşa and his associates before Vienna were shown around and distributed among the various princes who had taken part in the Habsburg campaign, their neighbours and relatives demanded similar items. As a result by the 1700s central European courts purchased Ottoman tents, hangings, horse-gear and other items. Some of the clothing was worn at the masked balls that were a fashion of the times, but other items were used in daily life, not necessarily for the purposes for which they originally had been created. The floor covering of a tent might be recycled as a bedspread or a cushion cover become a tablecloth. Thus in the 1700s there must have been a reasonably lively commerce in Ottoman luxury objects, not so much with France, England or the Italian principalities but certainly with central and eastern Europe.

BACK AND FORTH : THE BOOK TRADE

The production, sale and use of books in the Ottoman world is a multifaceted issue encompassing a wide spectrum of intercultural contacts ; in a short article it is impossible to do justice to its complexity. To name but one of these aspects, there is the impact of Ottoman and more generally Middle Eastern book-bindings on Venetian bindings of the Renaissance period ; at this time books became available in greater numbers through the printing press but were still regarded as valuable objects worthy of an elaborate 'frame.' A recent study has shown that bindings imported from the Middle East were copied in Venice either very closely or else in combination with European motifs ; and from this centre of the book trade, the novel fashion in bindings was diffused all over Latin Europe.[50]

But where the written page alone is concerned we also are confronted with a complicated situation : apart from the Jews who brought the art of printing with them from Spain to Istanbul and began to exercise it in the late 1400s, few printed books in any language were produced in the Ottoman realm before the eighteenth century, and printing only came into its own in the second half of the nineteenth. By contrast printed books

[50] Ernst J. GRUBE, "Le 'laque' vénitien et la reliure au XVI[e] siècle," in *Venise et l'Orient* : 230-243.

including albeit very marginally, those written in Arabic characters could be and were imported into the sultans' realm. Thus Venice functioned as a venue for printing in demotic (as opposed to classical) Greek. While part of the market for books produced in Venice was in the Greek-speaking territories of the Serenissima — for as long as these localities were in Venetian hands — quite a few buyers also came from the Ottoman lands and especially from Istanbul. Early printed editions spread far and wide : the library of one of the Meteora monasteries, at that time all but inaccessible to the casual traveller, contains a fine collection of such works ; unfortunately the catalogue does not say when they were acquired. Armenian books also were first printed in Venice. After 1600 however these printers moved to Istanbul and Isfahan, partly to escape Counter-Reformation censorship and partly to be closer to their customers. However an early Armenian bible after many difficulties due to poor financing still was printed in Venice, on the monastery island of San Lazzaro.[51]

As for printing in Ottoman Turkish and Arabic, a few attempts also were made in Venice. Mostly they were failures, partly due to the difficulty of reproducing the Arabic script in movable type and partly due to the lack of competent typesetters and proof-readers. The first printer/publisher who operated in Istanbul was a scholarly Transylvanian convert known only by his Muslim name and title : İbrahim Müteferrika, who in republican Turkey has come to be something of a culture hero (active 1729-1743, died 1745). The operation of the new press was closely tied to the personal commitment of its founder who was on good terms with the current grand vizier ; the enterprise languished after his death.

By the terms of his privilege, İbrahim was only allowed to produce non-religious books, which may have limited the appeal of his volumes because at this time, those people who possessed a few books of their own favoured Korans and other religious texts. For a long time it had been assumed that the enterprise operated at a loss and much of the output remained unsold. But recently Orlin Sabev has unearthed the post-mortem inventory of İbrahim Müteferrika, from which it appears that

[51] Meliné PEHLIVANIAN, "Mesrop's Heirs : the early Armenian book printers," in *Sprachen des Nahen Orients und die Druckrevolution/Middle Eastern Languages and the Print Revolution*, ed. by Dagmar Glass *et alii* (Westhofen/Germany : WVA-Verlag Skulima, 2002) : 53-92 ; P. Vahan OHANIAN MECHITARISTA, "La Bibbia armena del Abate Mechitar," in *Le civiltà del Libro e la stampa a Venetia. Testi sacri ebraici, cristiani, islamici dal Quatrocento al Settecento*, ed. by Simonetta Pelusi (Venice : Il Poligrafo, 2000) : 95-104.

seventy percent of the books printed had in fact been sold before the publisher's death.[52] The two best sellers were an Arabic-Turkish dictionary and a grammar of the Turkish language, the latter being the one and only product of the press intended for European customers.

Otherwise the output of this early printing press was largely meant to supply information useful to administrators; and increasingly Ottoman printing became a monopolistic state enterprise.[53] Only in the last quarter of the nineteenth century do we encounter the first private publishing ventures that attempted to make a profit, moving beyond governmental propaganda and educational ventures.

A BRIEF APERÇU ON FOOD, DRINK AND ENTERTAINMENT

Before the later 1800s the Ottoman Empire imported few foods and beverages; where our period is concerned coffee and spices including small amounts of sugar are the exception proving the rule. Until about 1700, all coffee was imported from Yemen, usually by Arab merchants. In the early 1500s coffee was first recorded in Mecca, and from there it travelled northwards. Cairo was the great centre of consumption and distribution: we have complaints that already in the second half of the sixteenth century, the Ottoman soldiers stationed in this city spent much of their time in coffeehouses. Apparently dervishes had a role in spreading the fashion once they had discovered that this drink helped to keep them awake during their spiritual exercises.[54] Be that as it may, by the 1570s the inhabitants of a provincial Anatolian city such as Ankara already paid dues for the roasting of their coffee beans, and by the 1590s there was a demand even in the remote countryside of northern Anatolia.[55] The rise of this novel market must have cushioned the merchants of Cairo against

[52] Orlin SABEV (also: Orhan Salih), "The First Ottoman Turkish Printing Enterprise: Success or failure," in *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee. Leisure and lifestyle in the eighteenth century*, ed. by Dana Sajdi (London, New York: I. B. Tauris, 2007): 63-89.

[53] Christoph NEUMANN, "Book and Newspaper Printing in Turkish, 18th -20th Centuries," *Sprachen des Nahen Orients*: 227-248.

[54] FRANÇOIS, "Éléments pour une biographie": 294-295.

[55] Suraiya FAROQHI, "Coffee and Spices: Official Ottoman reactions to Egyptian trade in the later sixteenth century", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 76 (1986), *Festschrift Andreas Tietze*, 87-93; *eadem*, "Town Officials, Tımar-holders and Taxation: The late sixteenth-century crisis as seen from Çorum", *Turcica,* XVIII (1986): 53-82.

the contraction of the spice trade which ensued when around 1600, Dutch merchants largely came to monopolize the trade in spices from the islands of what is today Indonesia. Even the frequent prohibitions of coffee-drinking that Ottoman sultans issued during the 1600s may have rendered the trade unprofitable only for short periods of time; once the first shock had been absorbed the traders may have sold less for a while but at substantially higher prices.

While Ottoman legal and religious scholars who opposed coffee-drinking often likened the effects of coffee to those of wine, probably other factors were more pertinent when prohibitions were discussed in the sultans' councils. First of all coffee was drunk not only at home but also in coffeehouses, and recent scholarship has re-emphasized that the Ottoman authorities distrusted gatherings of their subjects in novel and perhaps uncontrollable venues.[56] In addition in seventeenth-century Istanbul Islamic purists known as the 'men of Kadızade' played a significant role in politics: the extremists among them clamoured for a return to the life-style that supposedly had characterized Mecca and Medina in the lifetime of the Prophet Muhammad and his immediate successors, in other words the seventh century CE. Certain sultans such as Murad IV (r. 1623-40) and Mehmed IV (r. 1648-87) forged alliances with leading representatives of this current, either because they sought for political support or else from personal conviction.[57] Given this situation it made sense for these rulers to prohibit the drinking of coffee, a custom that certainly had not been current in seventh-century Medina. However even though prohibitions were often worded in a most ferocious style they were all of relatively short duration and by the late 1600s coffee drinking and coffee houses had become fixtures of Ottoman sociability.

In the early eighteenth century there was a notable change in the coffee market: for French merchants now began importing coffee grown on the islands of the Caribbean (*café des îles*). While Ottoman consumers considered the Atlantic product to be much inferior to that of Yemen, it was a good deal cheaper and thus appealed to a wider circle of customers.

[56] Ekrem Işın, "Coffeehouses as Places of Conversation" in *The Illuminated Table, the Prosperous House. Food and shelter in Ottoman material culture*, ed. by Suraiya Faroqhi and Christoph K. Neumann (Istanbul: Orient-Institut, 2003): 199-208. A similar point has been made some fifty years ago: Hans-Joachim Kißling, "Zur Geschichte der Rausch- und Genußgifte im Osmanischen Reiche", *Südost-Forschungen*, XVI (1957): 342-356.

[57] Marc David Baer, *Honored by the Glory of Islam. Conversion and conquest in Ottoman Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2007): 66-69.

Travellers now described coffee houses appropriate to a wide variety of incomes and social statuses. Some were extremely modest, laid out with mats and using the cheapest equipment ; on the other hand the French architect and designer Antoine Ignace Melling who visited Istanbul in the late 1700s, has produced a drawing of an elegant coffee house visibly intended for highly-placed personages.[58] Janissary coffee houses, the subject of a short but interesting recent study could be either simple or opulent : in the 1600s and 1700s these places were the sites of much political plotting but also of what we would today consider mafia-style criminality : debt collecting by violent means and outright extortion frequently took place in these venues.[59]

While coffee has been well studied, much less information is available on other sources of food and pleasure imported into the early modern Ottoman realm. Originally coffee was drunk without milk or sugar ; the latter in any case was rare and expensive, with small quantities arriving in Istanbul from Egypt and Cyprus. The sultans' palace was the major consumer although sugar does occur in a price list of 1640 and thus must have been available to ordinary buyers as well.[60] In the course of the 1700s sugar from Madeira and the Caribbean came to be imported in limited quantities. But this newcomer on the Ottoman market has not as yet attracted much attention.

Nor has there been much recent research on American plants and animals, even though some of the latter including maize, tobacco and turkeys, were acclimatized in the eastern Mediterranean early on, between the early 1600s and the early 1700s. In Istanbul, Fehmi Yılmaz has recently defended a dissertation on the use of tobacco based largely on archival documents ; but he has not as yet made his results publicly available. On the use of tobacco some information also has been gleaned from the clay pipes that have frequently been found on Ottoman sites of the early modern period. But much of the work on tobacco consumption undertaken to date concerns the 1800s and even early 1900s, although it is well-known that smoking was widespread already in the early seventeenth century : it may gladden the hearts of certain anti-tobacco cam-

[58] Antoine Ignace Melling, *Voyage pittoresque de Constantinople et des rives du Bosphore* (reprint : Istanbul : Yapı ve Kredi, 1969), no pagination, Ill. No. 23.

[59] Ali Çaksu, "Janissary Coffee Houses in Late Eighteenth-Century Istanbul," in *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee* : 117-132.

[60] Mübahat Kütükoğlu ed., *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri* (Istanbul : Enderun Kitabevi, 1983) : 101, 103.

paigners of today that in the 1620s and 1630s Murad IV had many smokers executed.[61] Furthermore while it is true that tea only become Turkey's national drink in the twentieth century, the beverage was known to Evliya Çelebi in the mid-1600s: it would be worth finding out who else knew about tea and where this commodity had come from.[62]

A separate section concerning the export of Ottoman foodstuffs — and coffee — to western and southern Europe would be most desirable in the present context; but that is far too large a field to even touch upon in a brief review article: For the most part the foods that travelled westwards were basic items such as the wheat that helped to feed Venice in the mid-sixteenth century and the Hungarian oxen that were driven to market in the Germanies and elsewhere. As for the raisins that were a popular sweetener especially in sixteenth-century England, they came largely from the Venetian islands but also from the Aegean coastlands of the Ottoman Empire. Certainly the food cultures of Latin Christendom differed profoundly from those of Ottoman Muslims and even Christians; but this obvious fact did not preclude a variety of exchanges.

IN CONCLUSION: SOME SUGGESTIONS FOR FUTURE RESEARCH

To sum up: when devising future studies of 'global connections and Ottoman consumption' we need to take into account that imported goods formed but a small portion of what was available to the better-off consumer in Istanbul, Cairo or Damascus. As for the high-quality products of Ottoman workshops that were exported to Europe, they must also have formed but a small share of what was on offer in the domestic market. While global connections are of great interest, we certainly don't want to go back to the bad old days when historians believed that all Ottoman trade worth mentioning took place with Venice, England, France or the Netherlands. Even less do we want to fall into the trap of equating the — probable — expansion of consumption among the better-off subjects of the sultans during the middle decades of the eighteenth century with

[61] Erdinç BAKLA, *Tophane Lüleciliği. Osmanlı'nın tasarımındaki yaratıcılığı ve yaşam keyfi* (Istanbul: Antik A.Ş., 2007). On the execution of smokers: BAER, *Honored by the Glory*: 66-67.

[62] Evliya ÇELEBI (1990). *Evliya Çelebi in Bitlis. The relevant sections of the Seyahatname, edited with translation, commentary and introduction by* Robert Dankoff (Leiden: E.J. Brill): 118-119.

'westernization' of any kind, pre-existing or contemporaneous. These assumptions have been tried and found wanting; and there is no point in turning back.

On the other hand, I would suggest that we focus once again on the importation of Indian textiles and dyestuffs, even if the sources are not exactly abundant. As we have seen museum holdings of textiles rescued by excavations may be helpful; perhaps the importation of Indian cottons was a constant feature of the Cairo market ever since the Mamluk period and even earlier. It may also be of use to take a closer look at the importation of indigo and other dyestuffs. Moreover now that scholarly contacts to China are becoming more frequent, perhaps it will become possible to say more about the importation of tea and especially porcelain, along with the reception of these goods by the Ottoman elite. If for an instant, dreaming is permitted: can we perhaps coordinate work on porcelain types extant in Chinese collections with the unfortunately still quite limited number of studies dealing with items found on Ottoman territory?

Work on central and eastern Europe also holds out promise: for if we look at the Polish, Russian or Habsburg courts, but also at minor potentates such as the rulers of Baden or Saxony, we understand how limiting it is to contrast merely the importation of English, Venetian or French woollens into the sultans' lands with the export of raw cotton and cotton yarn, leather, grain and raisins from these same territories. In eastern and central Europe, Ottoman luxuries such as arms or textiles were prestige goods well into the eighteenth century, and sometimes they were assiduously copied. As in the case of the Indian and Chinese goods already mentioned, in these matters we historians depend on the cooperation of art historians and archaeologists.

As for work that can be done by Ottomanist historians, we need to focus on stimulants other than coffee: in a culture where sweets were an obvious source of pleasure, we should know more about the spread of sugar consumption than we do now. More work should also be done on post-mortem inventories. During the last twenty years or so, there has been a good deal of discussion concerning the gaps in the coverage of these documents and in consequence, their limitations as a source for social history. These difficulties probably discourage certain researchers. Yet if used judiciously, post-mortem inventories still tell us things about the consumption habits of the better-off segments of Ottoman society that we will not find anywhere else. Thus a recent study has focused on the

'wardrobe' or more appropriately clothes chests of two Ottoman viziers: at least one of them visibly chose his clothes with care, and his inventory reflects the choice of textiles available to a rich man in eighteenth-century society.[63] Studying inventories in conjunction with surviving items, as Colette Establet and Jean-Paul Pasqual have done for late seventeenth-century Damascus, often allows us to compensate for some of the gaps and uncertainties inherent in our material.[64]

In the long run we also should attempt to figure out what 'globalizing' consumption meant to the people who engaged in it. At present we are confronted with quite a few unsolved riddles: thus before the late 1800s, in the Ottoman realm time was not measured by means of clocks and watches, but by the observation of celestial phenomena and the prayer times calculated on that basis. Yet from the 1600s if not earlier, clock- and watchmakers existed in Istanbul, the craft being practised by locals both Muslim and non-Muslim, to say nothing of imported timepieces and migrant watchmakers of Geneva.[65] What were these items used for? Were they collectors' pieces? Or in a different vein, what did people who could afford Chinese porcelains or Indian printed cottons know about the items that they purchased? Some of these questions may be impossible to answer satisfactorily, but at least we can find out more than what we know today.

[63] Christoph K. Neumann, "How did a Vizier Dress in the Eighteenth Century," in *Ottoman Costumes. From textile to identity*, ed. by Suraiya Faroqhi and Christoph Neumann (Istanbul: Eren, 2004): 181-217.

[64] Colette Establet and Jean-Paul Pasqual, *Des tissus et des hommes, Damas vers 1700* (Damas, Syrie: Institut Français d'Études Arabes de Damas, 2005).

[65] Paul Dumont and Rémy Hildebrand eds., *L'horloger du Sérail, aux sources du fantasme oriental chez Jean-Jacques Rousseau* (Istanbul, Paris: IFEA and Maisonneuve & Larose, 2005).

Suraiya FAROQHI, *The Material Culture of Global Connections: a Report on Current Research*

Ottoman consumption and the closely connected material culture of elites and non-elites still form a fairly novel field of study. We will focus here on the early modern epoch, which for our purposes will run from the 1450s to 1840. Consonant with the notion of 'multiple modernities' currently being tested especially by historians of the nineteenth century, researchers in our field now attempt to dissolve the link between 'westernization' and changes in Ottoman upper-class consumption patterns. Instead they concentrate on domestic developments. We thus witness a substantial reorientation.

After all imported goods formed but a small portion of what was available to the better-off consumer in Istanbul, Cairo or Damascus. As for the high-quality products of Ottoman workshops that were exported to Europe, such as carpets or angora fabrics, they must also have formed but a small share of what was on offer in the domestic market. While global connections are of great interest, we certainly do not want to go back to the assumption that all Ottoman trade worth mentioning took place with Venice, England, France or the Netherlands. Even less do we want to fall into the trap of equating the — probable — expansion of consumption among the better-off subjects of the sultans during the middle decades of the eighteenth century with 'westernization' of any kind.

Suraiya FAROQHI, *La civilisation matérielle et les relations globales: recherches récentes et travaux en cours*

La consommation des sujets ottomans et la civilisation matérielle des élites et du « peuple » sont des sujets étroitement liés l'un à l'autre. Dans ce champ de travail, il y a eu un 'renversement de tendance' assez important : en effet, les chercheurs qui s'occupent de cette époque ne pensent plus qu'il y a eu un lien étroit entre l'influence croissante des modèles occidentaux et l'expansion de la consommation des élites ottomanes, du moins pas dans la période étudiée (années 1450 à 1840). Actuellement on met plutôt l'accent sur les « modernités multiples » et l'ampleur du commerce intérieur.

En ce qui concerne les produits importés, ils ne représentaient que peu de choses par rapport à ce qu'était probablement la production totale des ateliers d'Istanbul, de Damas ou du Caire. De même, les tapis ou les textiles en poils de chèvre angora exportés en Europe ne constituaient qu'une petite partie en comparaison de l'ensemble des produits destinés au marché intérieur ottoman. La situation actuelle nous encourage à étudier les aspects 'globaux' de la production ottomane commercialisée, ce que nous faisons dans le présent article. Mais tout le commerce d'une certaine importance ne se faisait pas forcément avec Venise, la France, l'Angleterre ou les Pays-Bas. L'occidentalisation des goûts et la croissance de la consommation des élites sont des phénomènes bien distincts, qu'il vaut mieux analyser séparément.

Comptes Rendus

Abdurishid YAKUP, *Alttürkische Handschriften*. Teil 12 : *Die uigurischen Blockdrucke der Berliner Turfansammlung*, Teil 2 : *Apokryphen, Mahāyāna-Sūtren, Erzählungen, magische Texte, Kommentare und Kolophone* (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. Band XIII, 20), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2008, 264 p.

La publication des manuscrits en turc ancien (ouïgour) conservés à Berlin se poursuit à un rythme régulier, grâce au travail d'équipe et aux compétences individuelles des membres du groupe de recherche dénommé « Turfanforschung » de la Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Turfan est le nom de l'oasis de l'ancien « Turkestan chinois », dans la province chinoise du Xinjiang, et sert dans la tradition allemande de terme générique pour désigner les sites archéologiques découverts et exploités par les expéditions allemandes du début du XXe siècle, dont certains se trouvent effectivement dans la région de Turfan, mais dont plusieurs se trouvent sur d'autres sites, le long des routes qui courent au nord et au sud du désert du Taklamakan, et qui appartiennent à ce qu'il est convenu d'appeler la « Route de la Soie » (allemand *Seidenstraße*), ou plutôt la « Sérinde » (anglais *Serindia*), entre Kashgar et Dunhuang. Le terme « Turfan » figure donc en allemand dans des composés qui réfèrent aux différents aspects des recherches liées à ces trouvailles archéologiques : *Turfanexpedition*, *Turfanfunde*, *Turfansammlung*, *Turfanforschung*, *Turfantexte*, etc. Le travail du groupe de recherche très actif de Berlin comporte deux aspects complémentaires : la publication d'ouvrages, très souvent de fragments d'ouvrages (bouddhistes et manichéens), regroupés par titres ou par thèmes, dans lesquels les manuscrits sont transcrits en totalité, traduits et accompagnés de glossaires, et la publication de catalogues, sous l'égide administrative de l'Académie des Sciences à Göttingen. Le présent ouvrage appartient à la deuxième catégorie. Il s'agit en fait du deuxième tome du catalogue des xylographes de la collection de Berlin dans cette série. Le premier tome, paru en 2007, par les soins de Abdurishid Yakup (Berlin, BBAW) et de Michael Knüppel (Göttingen), comprenait les textes tantriques (*Alttürkische Handschriften*. Teil 11 = VOHD. Bd. XIII, 19). Le troisième tome, sous presse en 2009, rédigé par le seul A. Yakup, est consacré aux poésies allitérantes (*Stabreimdichtungen*), aux calendriers, images, fragments non identifiés, et compléments (*Alttürkische Handschriften*. Teil 15 = VOHD. Bd. XIII, 23). En plus des manuscrits calligraphiés sur feuilles de papier oblongues, percées d'un trou, et reliées dans des livres à l'indienne (format dit *pustaka*),

Turcica, 41, 2009, p. 433-475. doi: 10.2143/TURC.41.0.2049305

les Ouïgours bouddhistes de la région de Turfan ont imprimé des livres sur feuilles de papier au moyen de planches de bois gravées ; ces feuilles étaient ensuite encollées pour former un livre accordéon (allemand *Faltbuch*). Cette pratique a pour modèle un procédé que les Chinois ont perfectionné et étendu à partir du Xe siècle de notre ère pour les livres chinois, qui étaient auparavant calligraphiés sur des feuilles montées en rouleaux. Du côté ouïgour, la mention dans les colophons de personnages historiques connus par ailleurs et la référence au calendrier chinois permet de situer les xylographes conservés aux XIIIe et XIVe siècles de notre ère, donc à un stade avancé du bouddhisme turc : voir Peter Zieme, « Bemerkungen zur Datierung uigurischer Blockdrucke », *Journal Asiatique* 259 (1981), p. 385-399. Comme les manuscrits proprement dits, la quasi-totalité de ces xylographes, découverts au cours des expéditions allemandes dites « de Turfan » (quatre, de 1902 à 1914) menées sous le patronage de l'Académie royale et impériale de Prusse au début du XXe siècle, ont été déposés après la Deuxième Guerre mondiale à la « Bibliothèque d'État de Berlin », Staatsbibliothek zu Berlin–Preußischer Kulturbesitz. Il convient de rappeler en passant que l'Allemagne n'a pas l'équivalent d'une institution unifiée telle que la Bibliothèque nationale de France, anciennement Bibliothèque nationale, qui continue la Bibliothèque impériale et la Bibliothèque royale.

Le présent tome du catalogue comporte 260 numéros, qui correspondent à 296 fragments, conservés dans ladite bibliothèque, à quelques exceptions près ; parmi eux, trois fragments (sous les numéros 174, 176 et 214) sont conservés au Museum für Indische Kunst (Berlin/Dahlem), qui a succédé à une partie de l'ancien Musée d'ethnologie (Museum für Völkerkunde), dévolue aux arts de l'Inde, de l'Asie centrale, des Amériques, du Pacifique, etc. ; ce « Musée d'art indien » est, lui aussi, en cours de restructuration, mais ses réserves contiennent encore des documents qui ne sont pas publiés. Il n'est pas nécessaire de rappeler tous les aspects de la méthode suivie par ce catalogue, qui est exemplaire. On trouve une description matérielle (couleur et état du papier, nombre de lignes, marges, réglure, dimensions, etc.), une identification brève et la transcription de la première et de la dernière ligne de chaque face, ainsi que la référence aux publications antérieures. La majorité des feuilles (souvent des fragments de feuilles) sont imprimées sur une seule face, et l'impression sur deux faces est signalée explicitement. Il est précisé si le fragment appartient à une feuille isolée ou à un livre composé de plusieurs feuilles, ce qui peut se déduire de la présence d'une pagination et de traces des feuilles précédente ou suivante, etc. Tout cela résulte d'un travail philologique minutieux. Le numéro du catalogue est suivi du numéro du document dans l'inventaire actuel et définitif des documents ouïgours (sigle U) et de la cote de trouvaille, qui sert à préciser de quel lieu exact de la région de Turfan provient le document. Cette indication qui remonte aux fouilles et à la première répartition des trouvailles est parfois perdue, mais l'origine de la quasi totalité de ces fragments peut être reconstituée. Certains fragments, qui ont disparu au cours ou par suite des bombardements et autres destructions de Berlin, avaient été transcrits ou publiés auparavant. Les numéros du catalogue sont répartis en six catégories : 1) apocryphes (c'est-à-dire traités non canoniques du bouddhisme ouïgour, qui sont sans exception des traductions de textes apocryphes chinois) ; 2) *sūtra* du Mahāyāna ; 3) littérature narrative (qui n'a pas de rattachement particulier au Mahāyāna) ; 4) textes magiques ; 5) commentaires (très peu nombreux, dont le seul identifié s'applique au *Bodhicaryāvatāra* de Sāntideva, un des livres les plus importants du Mahāyāna) ; 6) colophons. La plupart des textes catalogués dans ce volume ont déjà été publiés. Néanmoins, l'apport personnel de l'auteur s'observe dans la rectification de cer-

taines lectures, à l'occasion de la transcription des lignes initiale et finale de chaque face de feuille, et dans plusieurs identifications nouvelles. Celles-ci concernent de nombreux fragments du *Buddhāvataṃsaka-sūtra* (p. 112-148), une vaste compilation (sur la vision du monde par les Buddha et les grands Bodhisattva) qui était déjà connue par plusieurs fragments manuscrits, quelques fragments d'une collection de *sūtra* (p. 152-166, dont un sur Maitreya, le Buddha futur) et enfin les colophons (p. 217-230). On connaît l'importance de ceux-ci pour la connaissance de la société ouïgoure et des personnages qui commanditaient la copie ou, dans ce cas, l'impression de textes bouddhiques. L'auteur procure une description complète de ces matériaux nouveaux. Un chapitre introductif (p. 9-20) présente l'ensemble des textes identifiés. Le livre se conclut par une liste des abréviations, une bibliographie et une concordance (indispensable) des différentes numérotations.

Cet ouvrage très bien présenté doit figurer, comme tous les volumes de cette série, dans toutes les bibliothèques consacrées à l'Asie centrale et à la philologie turque ancienne. Il ne comporte pas de planches de photographies, car désormais celles-ci sont disponibles en totalité, en couleurs, sous forme digitalisée, sur le site http ://www.bbaw.de/forschung/turfanforschung. Je souligne que cette pratique qui combine l'apport du catalogue sous forme de livre imprimé traditionnel (de fait, plus commode à consulter qu'une longue file de pages sur écran) et la documentation photographique sous forme numérisée, et accessible par le réseau électronique (internet), est tout à fait digne d'éloge. J'ajoute que le rédacteur a déjà publié plusieurs ouvrages et articles consacrés aux textes en turc ancien de même provenance. Il est l'auteur d'une remarquable et monumentale description de la langue ouïgoure de la région de Turfan, qui associe les apports de l'ethnologie et de l'histoire aux méthodes de la dialectologie et de la linguistique structurale : *The Turfan Dialect of Uyghur*, Wiesbaden, Harrassowitz (Turcologica 63), 2005, près de cinq cents pages. Je recommande cette grammaire à tous les turcologues. On souhaite à ce savant confirmé autant de succès pour la suite de ses recherches.

Georges-Jean Pinault
(Paris, EPHE)

Étienne de la Vaissière, *Samarcande et Samarra. Élites d'Asie centrale dans l'Empire abbasside* (*Studia Iranica*, cahier 35), Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, 2007, 310 p.

Le titre du livre d'Étienne de La Vaissière associe les noms de deux villes célèbres dont la première, Samarcande, est une des plus grandes et une des plus anciennes cités de Sogdiane et dont l'autre, Samarra, fondée au IXe siècle au nord de Bagdad, eut une prééminence politique de courte durée comme capitale du califat abbasside. L'asymétrie entre l'ancienne ville alors dépourvue de rôle politique autonome et Samarra, la nouvelle capitale du calife Mu'tasim (833-842), que ses successeurs quittent moins d'un demi-siècle après sa fondation, suggère la complexité des questions de dynamique politique et d'histoire des espaces culturels finement exposées dans cette étude. Celle-ci est fondée sur des sources écrites sogdiennes, arabes et chinoises dont l'auteur donne de nombreux passages traduits complétés d'extraits du texte original de la source comprenant les mot-clefs pour ceux dont la lecture peut donner lieu à plusieurs interprétations.

Dans l'un de ses précédents ouvrages (*Histoire des marchands sogdiens*, 2002, 2004), La Vaissière a étudié les Sogdiens et l'extension de leur empire commercial, surtout vers l'est, en Chine. Le présent livre déplace vers l'ouest le regard de l'historien car l'époque est autre : le IXe siècle abbasside, marqué par l'intégration de nouvelles forces politiques et sociales originaires de différentes régions du califat, en particulier d'Asie centrale. La thèse exposée avec clarté et fermeté par l'auteur est que le pouvoir califal invente, avec Samarra, un système original, mais sans lendemain, d'intégration de la noblesse sogdo-turk, dont l'échec donne une impulsion décisive au système mamelouk. L'institution des esclaves soldats formés depuis l'adolescence et dont la fidélité est assurée par le statut servile et le lien construit par cette stricte formation va se diffuser à partir de la fin du IXe siècle et deviendra centrale dans l'histoire militaire, mais aussi économique de l'islam médiéval. Elle possède donc une abondante littérature, dont des travaux importants depuis les années soixante et soixante-dix du XXe siècle (F. Amabe, D. Ayalon, P. Crone, M. Gordon). Cette tradition historiographique, largement citée par La Vaissière, fait remonter la naissance des corps de mamelouks à la constitution par les califes Ma'mûn (813-833) et Mu'tasim d'une cavalerie puissante relogée spécialement à Samarra et dont l'essentiel des soldats est originaire d'Asie centrale, composée de Turks ou de Sogdo-Turks soit de Sogdiane (centre de l'actuel Ouzbékistan), soit d'Ustrushana (région située entre la chaîne du Turkestan et le Syr Darya, au sud-ouest de Tachkent) soit du sud de la steppe aux confins des actuels Ouzbékistan et Kazakhstan aux époques türgesh et qarluq.

É. de la Vaissière, historien de l'Asie centrale, ne pouvait qu'être attiré par un rôle si important prêté aux transferts d'hommes de la Sogdiane à l'Irak et en particulier au soldat sogdo-turk ou turk, au cœur du califat puis dans tout le monde musulman de l'âge classique. Or, s'attaquant à cette question des origines et des étapes du système mamelouk, il en propose une lecture nouvelle. Cet examen constitue le fil conducteur de son livre dans lequel il procède à une étude détaillée de la Sogdiane au VIIIe siècle et des spécificités de la conquête musulmane de cette zone. Sa méthode est de relire Tabarî par l'Asie centrale (p. 141). La Vaissière verse à cette discussion sur l'origine des mamelouks quelques sources nouvelles ou des passages de textes bien connus plus rarement cités dans ce débat, mais pour l'essentiel, il puise ses données aux mêmes sources écrites arabes que les détenteurs du « paradigme mamelouk » pour exposer que la cavalerie mise en place par Mu'tasim ne se rattache nullement au système mamelouk, dont la diffusion dans le monde musulman se réalise plusieurs décennies plus tard et que les *châkar* d'origine sogdienne ne constituent pas le stade initial des soldats esclaves. Sa relecture d'un corpus largement connu se complète de l'utilisation de travaux archéologiques sur la ville de Samarra pour, là aussi, proposer une autre interprétation de la composition sociale des occupants de ses cantonnements militaires que H. Töllner et D. Pipes et, par conséquent, avancer un nombre de cavaliers, aux alentours de 8 000, bien inférieur à ce qui avait jusque là été envisagé (de 74 000 à 90 000 soldats sous Mu'tasim, près de 157 000 à la fin des années 860, p. 239). Or cette estimation de 8 000 soldats reflète l'ordre de grandeur des chiffres proposés par les sources arabes, qui n'ont pas été retenus par les auteurs précédents. La question de l'ordre de grandeur joue ici un rôle crucial pour l'interprétation de la composition de la force militaire concentrée à Samarra : avec d'immenses surfaces de cantonnement et des soldats nombreux par baraquement, on peut envisager des contingents en effet très supérieurs à 8 000, ce qui demanderait aussi l'existence d'un commerce d'esclaves

établi pour alimenter cette troupe au long des décennies de son existence, après les premiers transferts. La Vaissière propose de voir dans ces 8 000 hommes des cavaliers turks ou sogdo-turks vivant avec leurs femmes dont ils ont des enfants et dont les chefs et les officiers sont le plus souvent des descendants de familles nobles sogdiennes. C'est, dit-il, l'apogée de la noblesse sogdo-turk dans le califat, de sa capacité de mobilisation sociale et culturelle et de sa tradition militaire fondée sur les *châkar*. Mais ces cavaliers restent isolés à Samarra et finalement rarement utilisés par les califes, ils deviennent dangereux et se manifestent dans l'histoire abbasside par l'assassinat de plusieurs califes entre 861 et 870. C'est cette efficacité militaire, moins le danger politique, accentué par la concentration ethnique propre à Samarra, que le système mamelouk a voulu à la fois prolonger et renouveler profondément. Les chapitres V, VI et VII concentrent l'essentiel des arguments dans ce sens. Ils ouvrent la deuxième partie du livre. Puis le dernier chapitre, intitulé « L'échec de Mu'tasim et l'origine des mamelouks », fait la synthèse des positions avancées sur la question mamelouke. La Vaissière estime que les tenants du « paradigme mamelouk » ont trop souvent plaqué une conviction déjà acquise sur les données factuelles et procédé à une surlecture des sources écrites, bien qu'ils façonnent encore l'historiographie dominante dans ce domaine. Son ouvrage marque donc une étape nouvelle dans le traitement d'une question centrale de l'histoire musulmane.

Mais la relecture de Tabarî par l'Asie centrale n'aurait pas cette épaisseur sans les quatre premiers chapitres, qui constituent la première partie. Ces chapitres forment comme un second cercle d'arguments dressant une étude sociale et culturelle des élites issues du contact sogdo-turk depuis le VIe siècle en Sogdiane et dont les descendants iront au VIIIe siècle servir les califes Ma'mûn et Mu'tasim à Bagdad, puis à Samarra.

L'auteur met l'accent sur les spécificités de l'histoire du rattachement de la Transoxiane au monde musulman. La conquête musulmane fut plus tardive qu'en Perse et son caractère définitif retardé par plusieurs soulèvements. Au moment de sa nomination comme gouverneur en 738, Nasr b. Sayyâr trouve une situation revenue à l'état de 709 et l'autorité arabe restaurée n'est pas encore définitive. La noblesse sogdienne, qui payait traditionnellement un tribut à la Chine, se tourne encore vers elle, pour une dernière fois, en 754, pour lui demander une aide militaire contre les armées musulmanes (p. 57).

Ensuite, le fait que la noblesse sogdienne ne fut privée ni de ses terres, ni de son autorité politique après la conquête musulmane explique sa capacité de mobilisation sociale tout à fait originale, perpétuant ainsi jusqu'au IXe siècle l'héritage sogdien : la situation de cette nombreuse noblesse se distribuant sur une vaste région dans un émiettement politique prononcé tranchait nettement avec la soumission de la noblesse sassanide à un ordre centralisé et à une royauté sacrée. Aussi la noblesse sogdienne s'intégra-t-elle lentement à l'ensemble abbasside en amenant en Irak, lors des transferts organisés par les califes Ma'mûn et Mu'tasim, nombre des traits culturels de la civilisation sogdienne. Ces traits avaient aussi été façonnés par la situation géopolitique de la Sogdiane, et de la Transoxiane en général, jusqu'au VIIIe siècle. La civilisation sogdienne avait évolué dans un continuum politique avec les Turks du fait de la situation de la région sous leur suzeraineté, elle était en contact politique et commercial avec la Chine et regardait plutôt vers le nord et l'est que vers le sud, nettement différencié de l'ancien Khorassan sassanide, bien plus tôt intégré au califat omeyyade : cette première partie réunit les arguments les plus importants permettant de saisir la coupure politique et sociale qui existait entre la Sogdiane préislamique et l'empire sassanide, puis l'Iran post-sassanide.

Aussi l'ensemble culturel formé par le monde iranien au sens large ne peut-il aucunement permettre de préjuger de la situation géopolitique de l'Iran extérieur qu'est la Transoxiane par rapport à l'Iran et à toutes les autres régions voisines aux différentes époques de son histoire. En effet, la Transoxiane est tournée vers le nord et l'est au cours de longues périodes, en particulier entre le VI[e] et le VIII[e] siècles pour ce qui concerne l'objet de ce livre. La Vaissière fait au passage une allusion suffisante mais utile au caractère ethniciste des raisonnements historiques souvent développés dans les sciences sociales soviétiques et post-soviétiques, qui forment une part importante des travaux publiés sur la culture sogdienne et l'Asie centrale en général et qu'il connaît bien. En aval, le chapitre VIII, à la suite de l'étude entreprise dans la première partie, fait de nouveau appel à l'interprétation des situations géopolitiques de la Transoxiane. Avec la disparition de la dynastie tahiride du Khorassan et l'émergence de la dynastie samanide en Sogdiane, l'époque est de plus en plus marquée par l'intégration de cette dernière région aux dynamiques politiques et culturelles venues du sud (Ismâ'îl règne de 874/5 à 907). Le monde samanide place le Khorassan et la Transoxiane dans la même histoire.

L'érudition de ce livre dans le maniement des sources écrites sogdiennes, chinoises et arabes est complétée par une remarquable attention aux chiffres, aux détails concrets et surtout aux circonstances. Il est rare que cette sensibilité à la question de l'échelle du fait historique et de ses répercussions soit poursuivie avec la même rigueur de bout en bout de la démonstration. Dans la même veine, l'auteur montre une attention soutenue pour la prosopographie et cite quelques noms importants parmi les nobles d'Asie centrale (l'Afshin d'Ustrushana et ses descendants, ou bien les Ashinîs turk) qui les rendent presque familiers non par le simple jeu de la répétition, mais par l'attention portée à la variété des situations dans lesquelles ces personnes sont rencontrées dans les sources. À l'appui des sources écrites et archéologiques, plusieurs reproductions de peintures et bas-reliefs, en particulier sogdiens, permettent de nourrir visuellement la réflexion sur les identités culturelles grâce au discours des formes. Des plans de site, comme ceux de Samarra, complètent utilement l'exposé.

Dans le déploiement de son érudition et de son souci du détail, ce très riche ouvrage touche à une grande variété de sujets et soulève de nombreuses interrogations dont plusieurs restent sans réponse immédiate, ce qui est inévitable, mais dont certaines font directement partie du champ des questions abordées dans ses pages : par exemple, on aimerait savoir ce qu'a pu être l'éducation à Samarra des *ghulâm* turks de la deuxième génération issus de cette croissance naturelle de la cavalerie d'Asie centrale ; de même, il est dit que cette dernière fut très peu utilisée finalement par les califes. Quels furent donc les processus de reproduction culturelle et d'acculturation de ces corps d'armée tenus dans un fort isolement dans leurs cantonnements (même le pèlerinage à la Mecque leur était interdit, p. 231) ? Dans la première partie du livre, les politiques d'alliances entre la noblesse de Sogdiane et le pouvoir turk sont très clairement exposées et on souhaiterait donc voir aussi une explication plus ample sur la connaissance intime des nobles sogdiens et des jeux politiques dans la région qu'avaient les Arabes dès la première moitié du VIII[e] siècle (p. 48).

Pour appuyer sa démonstration sur l'évolution de l'intégration de la noblesse sogdienne au nouvel ordre culturel de l'islam, réalisée seulement après la révolution abbasside, La Vaissière construit une passionnante réflexion sur la transformation et la recomposition des dynamiques politiques, commerciales et culturelles entre la Transoxiane et les régions

voisines. Cette réflexion, qui traverse le livre de part en part, concerne la longue durée car elle est pertinente au-delà de la période qui va de l'Empire sassanide au califat abbasside. En ce sens, l'un des sous-titres de l'ouvrage aurait pu être : « Géopolitique du Khorassan ». En effet, ces éléments sur la signification géopolitique du continuum culturel dans lequel se place la Transoxiane peuvent être prolongés à différentes époques de son histoire. Par exemple, le Khorassan a de nouveau été divisé à l'époque post-timouride, bien avant les découpages territoriaux modernes réalisés aux XIXe et XXe siècles. Enfin, rappelons l'affirmation quasi programmatique, en termes identitaires, des sciences sociales tadjikistanaises qui, dès 1949, ont voulu voir l'existence d'un lien historique direct entre le monde samanide et « la formation du peuple tadjik » et, par conséquent, ont arrimé l'identité tadjike à un ensemble iranien musulman tournant le dos à la Chine et à la synthèse sogdo-turk.

Vincent Fourniau

Carole Hillenbrand, *Turkish Myth and Muslim Symbol. The Battle of Manzikert*, Edimbourg, Edimburg University Press, 2007, X + 288 p.

La bataille de Mantzikert a fait l'objet d'études détaillées d'où il ressort qu'elle n'a pas eu de conséquences décisives dans l'immédiat, mais a provoqué indirectement l'effondrement byzantin en Anatolie. Les événements sont bien établis et les récits byzantins de la bataille sont les plus sûrs, car le principal chroniqueur, Michel Attaleiatès, était présent. Nous savons qu'à la suite d'erreurs tactiques ou de faille dans le service de renseignement, l'empereur Romain IV Diogène, privé d'une grande partie de ses troupes d'élite, affronta le 26 août 1071 – la date est sûre – le sultan Alp Arslan, fut vaincu et capturé, sans doute à la suite de la trahison du commandant de l'arrière-garde, Andronic Doukas, adversaire politique de Romain.

Carole Hillenbrand entreprend de collecter toutes les sources sur la bataille, d'en proposer une traduction, ce qui est précieux pour les nombreux lecteurs qui ne connaissent ni l'arabe ni le persan, et d'en évaluer la valeur historique et, plus encore, symbolique. Paradoxalement, les sources arabes ou persanes contemporaines, qui nous informent des affaires du monde musulman et de la grande poussée turque de la seconde moitié du XIe siècle, sont muettes sur l'événement. Il faut attendre un demi-siècle après la bataille pour trouver un premier récit par al-Turtushi qui complèta son œuvre en 1122, mais il s'agit pour l'auteur de mettre en valeur l'intelligence stratégique d'Alp Arslan. Dès cette époque, les effectifs de l'armée byzantine sont gonflés de façon inconsidérée pour rendre l'exploit du sultan d'autant plus remarquable. Un seul récit du XIIe siècle, celui de al-Jawzi, comprend des éléments d'information, notamment sur la composition de l'armée de Romain IV, mais il veut d'abord illustrer la piété du sultan récompensée par Dieu.

Un récit, celui d'Ibn al-Athir (mort en 1233), offre des informations historiques précises, recoupées par des sources grecques contemporaines, comme la venue de Romain, après sa libération à Dokeia, mais il n'en reste pas moins que le chroniqueur présente une vision providentialiste de la victoire des Turcs. Les autres récits vont toujours dans le même sens, avec parfois des ajouts significatifs. Selon Sibt b. al-Jawzi, avant de partir en campagne, Romain entra dans Sainte-Sophie pour prier par l'intercession de la croix d'or

qui, à trois reprises, tomba en direction de la *qibla*, signe évident de mauvais présage, mais Romain partit cependant, prétendument poussé par la passion et l'appât du gain.

Petit à petit, le récit laisse place à la légende lorsque de nouveaux épisodes sont ajoutés, toujours pour glorifier le pieux et rusé sultan, modèle du guerrier du *djihad* face au *basileus* coupable d'*hubris* et pour exalter l'Islam face au christianisme. Une partie des récits conservés viennent en effet de Syrie, à l'époque des croisades. La véracité des faits est devenue sans importance, dans l'atmosphère de piété religieuse qui s'est développée dans la région depuis le choc qu'ont représenté la venue et l'installation des guerriers francs.

Carole Hillenbrand compare ensuite le récit d'autres grandes victoires musulmanes sur des forces chrétiennes. Aucune n'a eu le même impact sur la mémoire des Turcs, pas même Myrioképhalon, autre lourde défaite byzantine devant les Turcs seldjoukides. Cependant le schéma de l'humilité du sultan, qui prie humblement le vendredi matin avant la bataille, est repris dans les exemples qu'elle donne. Il faut dire que ce topos est aussi présent dans bien des récits de victoire d'empereurs chrétiens, à commencer par celle de Constantin au Pont Milvius.

Dans les temps modernes, lorsque la Turquie de Mustafa Kemal succède à l'Empire ottoman, l'instrumentalisation de Mantzikert change de perspective, mettant en avant l'exploit d'un Turc et non plus celui d'un musulman. La victoire d'Alp Arslan, qui a ouvert l'Anatolie aux Turcs, justifie la nouvelle république venant de battre une armée grecque pour fonder un État anatolien qui déplaçait sa capitale de Constantinople trop européenne et trop excentrée pour Ankara.

Tout l'intérêt du livre de Carole Hillenbrand est donc d'ordre historiographique. Le souvenir de Mantzikert a été entretenu d'abord pour témoigner de la supériorité de l'Islam sur la Chrétienté, puis pour illustrer les vertus militaires du peuple turc.

Jean-Claude CHEYNET

Michele BERNARDINI, *Mémoire et propagande à l'époque timouride*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, 2008, 164 p.

Writing in the preface to this trio of essays, first delivered as a series of lectures at the Collège de France in November 2005, Michele Bernardini recalls the eagerness with which he received the original invitation to speak, as an "occasion exceptionnelle de développer mes idées sur les rapports entre la littérature et l'historiographie à l'époque timouride" (p. 7). The resultant volume bears testimony to the fruits of his literarily focused line of enquiry. It also bears testimony to some of its limitations.

Bernardini starts his investigation with an engaging paradox, or seeming paradox. Whereas in many cases it is the paucity of information which renders obscure the lives of historical personages, he observes ("Introduction", p. 39-47; English-language summary p. 48), scholars writing on the renowned fourteenth-century warlord Tīmūr have instead frequently been rendered snow-blind by a super-abundance of material. Both a generous patron and an implacable enemy, ever since his lifetime Tīmūr has been object of panegyric as often as damnation, and the subject of stories hymning his career as often as bewailing

it. Confronted with an accordingly tangled mess of narratives, all too many previous scholars have confined their readings to some single source tradition, identifying Tīmūr as " le pivot principal de l'opposition au monde ottoman " (p. 41), or attributing to him some alternatively reductive historical function. Rejecting such simplicities, yet alert to the difficulty of critically appraising the competing factual claims of blankly contradictory sources, Bernardini proposes to direct his attention instead to " envisager un modèle historique plutôt qu'à résoudre les problèmes posés par le cours des événements " (p. 43). Taking his lead from work by scholars such as Beatrice Forbes Manz and Denise Aigle, he proposes not to " identifier une « vérité » historique cachée sous le déguisement idéologique ", but instead to consider how such " déguisement " might form part of that larger linguistic and demonstrative repertoire which together constituted " les principaux instruments du soutien d'un pouvoir controversé à une époque où la force seule ne peut plus suffire au maintien de ce pouvoir " (p. 44). Much of his ensuing investigation is stimulating.

Bernardini's central contention, p. 45, is that the Tīmūrid disposition of power was perpetually assailed by detractors as an affront to time-honoured socio-political norms, and that it thus required constant justification, or legitimation, through the twin strategies of " propagande " and " mémoire ", or " l'exaltation du pouvoir et [...] la manipulation du passé " (p. 44). In the first and most wide-ranging essay, « La construction des origines : élaboration de mythes littéraires et témoignages du passé » (p. 49-73 ; p. 74-75), Bernardini considers various contested issues regarding Tīmūr's background as domains where these legitimating strategies can be seen at play. He surveys the patchwork of traditions associated with Tīmūr's supposedly auspicious date of birth (p. 53-58), for example, and uncovers the palimpsest of narratives relating the infant Tīmūr's supposedly prodigious strategic acumen (p. 62-65). In pursuing this line of enquiry, Bernardini writes that he is following the lead of John E. Woods, author of a masterly account of that process whereby Tīmūr, excluded from any hitherto-prevailing " Chinggīsid dispensation ", sought to derive advantage by instead according worth to his Barlas ancestry (p. 50-51). If Bernardini aspires to Woods' textual *rigueur* (p. 51), however, he does not quite attain it. With scrupulous attention to the logic of narrative transmission, Woods is able to accord his specimen " mémoire " both a textual genealogy and a mutating instrumental force sufficient to explain its continued propagation. While Bernardini amply illustrates how Tīmūrid chroniclers went to pains in valorising Tīmūr's date of birth, he accords insufficient attention to the respective contexts in which his sources were composed, thus preventing any closer analysis of what might have been the sequential dynamics of this ascriptive process over the full century after Tīmūr's death. An essentialised conception of " Tīmūrid legitimation " stalks throughout the chapter. If Bernardini may be quite right to propose (p. 65-69) a common justificatory rationale for the slighting treatment of the Turkic peoples' pre-Islamic past in the respective histories of Mīrkhwānd (d. 903/1498) and Khwāndamīr (d. 942/1535-6), it is less clear whether this is wholly cognate, say, with the rationale to be gleaned behind the architectural projects undertaken in Tīmūr's own lifetime as *propagande* against his enemies' accusations of barbarism (p. 72-73). The challenges of justifying Tīmūrid authority were scarcely uniform, after all, as the careers of Shāhrukh and Ulugh Bek well show.

The second essay, " Timur le *'efrīt* et Timur le *ġāzī : le Bazm-o-razm* et les *Gazavāt-e Hendūstān* " (p. 77-122 ; p. 123-6) is considerably more closely focused, and is by some measure the most successful in the book. As in his afore-mentioned discussion of Tīmūr's

architectural programme, Bernardini here sets out to consider how actions might be as integral as words to a ruler's justificatory repertoire. In order to understand Tīmūr's Indian campaign of 1398-9, he proposes, we should understand not just its pursuit of immediate material advantage but also its wider instrumental force as a display of mastery over the heathen, serving to assert Tīmūr's credentials as a *ghāzī*, or warrior of the faith. Bernardini argues that in 1398 Tīmūr would have put a particular premium on such credentials, contemplating as he was an Anatolian offensive against the Ottomans under Bāyazīd I, whose victory at Nicopolis in 1396 " avait beaucoup renforcé la position du sultan au sein du monde islamique " (p. 79). To illustrate more particularly why Tīmūr may have felt the need at this time to claim a religious imprimatur, Bernardini relates material from the *Bazm wa razm* of ʻAzīz b. Ardashīr Astarābādī (p. 80-89). Before entering the service of the Sivas *qādī* Burhān al-Dīn, for whom he composed the work in 1397, Astarābādī lived in Baghdad, in a passage about whose bloody capture by Tīmūr in 1393 he accuses the latter not only of brutality but of being an *ʻifrīt*, or demonic personage (p. 84-5). If there is little to surprise one in such charges of ungodliness, the *Bazm wa razm* significantly also makes clear (p. 89) that Tīmūr himself was quite aware of the accusations which he elicited. Bernardini is thus able to establish a closer dialogic logic here than in the first essay between Tīmūrid *propagande* and the specific imputations to which it provided a response. At this juncture, though, it transpires that Bernardini has in mind a rather different medium of responsive *propagande* from what he has led us to expect. Having initially proposed that we accord attention to the instrumental value of Tīmūr's Indian campaign, Bernardini proceeds to examine not the demonstrative strategies of the campaign itself but the verbal strategies of its retelling in the *Ghazawāt-i Hindūstān* of Ghiyāth al-Dīn ʻAlī Yazdī (d. ca. 805/1403) ; in substituting for the hard matter of Tīmūr's actions the softer stuff of their narrative rendering, he here performs a certain sleight of hand. As narrative renderings go, however, Yazdī's work remains highly relevant to Bernardini's original theme. An early source, substantially completed before the Anatolian campaign of 1402 and composed at Tīmūr's own behest, it clearly constitutes an element within Tīmūr's larger project of Islamic self-justification, its rhetorical feints serving to emphasise the Indian expedition's *ghazw* status and – incidentally – to play down the awkward fact that north India's ruling Tughluqid dynasty was as every bit Islamic as Tīmūr himself. Bernardini's reading, p. 91-114, of this little-studied work is detailed and rich, with fascinating consideration particularly of how Yazdī fosters echoes between Tīmūr's Indian campaign and that of an earlier warrior of the faith, Maḥmūd of Ghaznā (p. 95-97, and elsewhere). There is much to enjoy here, and much for which students will be grateful.

By contrast, Bernardini's third essay, " La transposition épique : le *Timur-nāme* " (p. 127-144 ; p. 145-146), is frustrating. In the essay, Bernardini discusses the *Tīmūr-nāmah* of Mawlānā Hātifī (d. 927/1521), an epic account of Tīmūr's life and career modelled on the verse of Firdawsī and Niẓāmī. A considerable authority on the work, Bernardini usefully places it within a wider tradition of heroising Persian-language verse narratives (p. 128-130), and quotes generously from its treatment of both Tīmūr's origins (p. 134-6) and the Indian expedition of 1398-9 (p. 137-141). What is less satisfactory is Bernardini's attempt to situate the work within his broader consideration of *mémoire* and *propagande*. « Ce que l'on se propose d'analyser ici [he writes] est […] une tentative de transposition de la mémoire et de l'emploi de cette mémoire comme outil de propagande dans ce texte tardif » (p. 128). *Tardif* is certainly the word : like the work of Mīrkhwānd,

the *Tīmūr-nāmah* was composed at the very end of the fifteenth century, and if it functioned as *propagande* it was presumably serving the interests not of Tīmūr himself but of Hātifī's own sponsors, members of a Herat-based ruling regime whose existence is here scarcely acknowledged. As work by Manz, Maria Szuppe and Ron Sela well illustrates, there remains a fascinating story to be told here about how Tīmūr shifted from a figure *requiring* justification to a figure *conferring* it. What the present work offers, however, is less any such tale of narrative ferment than a denatured evocation of stasis.

Taken as a whole, the volume is stimulating and useful. Readers not generally familiar with the wealth of distinguished Italian-language Persian scholarship will be obliged to Bernardini for his numerous references to recent such works, and the text is generally accurate, with just a few mis-renderings of English-language material (p. 20, 21, 36, 40, 41) and some inconsistent transliterations from Russian (p. 18, 26, 34). As a study of political justification, however, it is weakened by the failure to conceive exactly who formed the constituencies for whose purposes and whose consumption the performative strategies described by Bernardini were first developed. As is all too often the case, one reaches the end of this study unable to answer the following question : what *was* this thing which scholars of the pre-modern Islamicate world keep referring to as " legitimation ", and how did it actually work ?

Thomas WELSFORD
Martin-Luther-Universität, Halle, and All Souls College, Oxford

Paschalis KITROMILIDIS et Panagiotis D. L. MICHAILARIS éds, *Mytilene and Ayvalık. A Bilateral Historical Relationship in the North-Eastern Aegean. V^th International History Congress,* Athènes, National Hellenic Research Foundation, Institute for Neohellenic Research, 2007, 557 p.

Ce gros volume de 557 pages rassemble trente textes (essentiellement en grec, avec quelques articles en français et en anglais) présentés lors du 5e congrès international d'Histoire, organisé par l'Institut de recherches néohelléniques de la Fondation nationale de la recherche en Grèce, qui s'est tenu en octobre 2003 à Mytilène. Il comprend les contributions de chercheurs principalement grecs, mais il faut noter aussi la présence de quelques chercheurs turcs (Edhem Eldem, Gülden Sarıyıldız, Mehmet Genç, Zeki Arıkan) et français (Patrick Boulanger, Émile Kolodny) ainsi que celle d'une anthropologue de l'université d'Oxford (Renée Hirschon). Chaque texte est suivi d'un résumé : ceux rédigés en grec, d'un résumé en anglais, et les articles en français ou en anglais, d'un résumé en grec.

Cet ouvrage souhaite aborder la question des relations entre l'île de Mytilène en mer Égée et la petite ville anatolienne d'Ayvalık, en face de cette île sur la terre ferme, sur une longue durée de plusieurs siècles (puisque les textes publiés couvrent la période qui va de l'Antiquité à la fin du XXe siècle) et dans une perspective interdisciplinaire (la géographie dialoguant avec l'histoire mais aussi avec les autres sciences humaines). L'ouvrage est composé de neuf parties thématiques, chacune regroupant plusieurs articles : la vie religieuse, l'éducation et la vie intellectuelle, la population, la langue, l'économie, l'art, les

vies et témoignages d'individus, la musique, l'architecture et l'urbanisme. Il comprend un index des noms propres, l'adresse des auteurs ainsi que le programme du colloque qui a donné lieu à cette publication. Plusieurs des articles qui le composent sont accompagnés d'illustrations (photographies, reproduction de documents d'archives, etc), de tableaux ou de plans et cartes. Manque seulement une bibliographie générale, reprenant les titres des principales publications consacrées à Mytilène et Ayvalık, qui aurait été la bienvenue.

En réalité, la problématique de l'ouvrage semble moins claire que ce que le sous-titre annonce : « A Bilateral Historical Relationship in the North-Eastern Aegean ». Dans sa brève introduction, l'un de ses éditeurs, D. L. Michailaris, le souligne d'ailleurs, en toute honnêteté : avec ce colloque, il s'est surtout agi pour les organisateurs de réunir des spécialistes des deux lieux (Mytilène et Ayvalık) plus que de s'interroger sur la relation entre eux, sur ce qu'elle signifie et implique pour l'histoire de la Méditerranée orientale et plus largement pour l'histoire de la Méditerranée. Les articles présents dans ce volume font aussi apparaître ce flottement de la problématique : si certains sont consacrés soit uniquement à l'île de Mytilène soit exclusivement à la ville d'Ayvalık (bien moins nombreux d'ailleurs), un certain nombre d'entre eux examinent la relation entre ces deux lieux. Le regret n'en est que plus grand, pour le lecteur, de ne pas trouver dans le livre une vraie et consistante introduction ou une conclusion, qui aurait permis une synthèse, tant des échanges qui ont eu lieu lors du colloque, que des apports des textes qui y ont été présentés. Ce qui aurait permis aussi de dégager une unité entre ces trente textes.

Pourtant, ce livre mérite d'être découvert, et ce pour plusieurs raisons. D'abord les historiens, géographes, anthropologues, archéologues, architectes, musicologues, etc., intéressés par les cas de Mytilène et d'Ayvalık, ou tout simplement les lecteurs passionnés par ces deux lieux, y trouveront, groupées, les recherches les plus récentes, qui leur sont consacrées, par delà la diversité des sujets traités. Toutes sont d'ailleurs très intéressantes.

Plus important encore, à mes yeux, est le fait qu'à la lecture de plusieurs des articles, se dessine une carte des échanges et des mouvements (des marchandises, des capitaux, des hommes, des idées) entre Mytilène et Ayvalık certes, mais encore entre ces deux lieux et le reste de la Méditerranée orientale, et plus largement de la Méditerranée, sur une longue durée de plusieurs siècles. Dès lors, il apparaît que ni Ayvalık, ni l'île de Mytilène, ne peuvent être comprises sans tenir compte de l'espace, des espaces, dans lequel elles s'inscrivent (espace physique, espace social, espace économique, etc.) et des liens et échanges, de différente nature, qui y sont noués. Ces espaces englobent la ville de Smyrne comme plusieurs textes le font apparaître, s'étendent à l'Asie Mineure, aux Cyclades, au mont Athos (article en grec de Dimitrios Stratis : « Relations between Mont Athos and Ayvalık »), à l'Épire, à la capitale ottomane, mais plus loin encore au reste de la Méditerranée (dans le cadre des réseaux d'échanges, Marseille est ainsi citée dans plusieurs articles).

Dans cette perspective, la lecture des articles qui posent clairement la question des rapports entre Mytilène et Ayvalık, ou tout du moins qui la situent dans une dimension temporelle et spatiale, est particulièrement recommandée. Je pense plus particulièrement, et sans le faire de manière exhaustive, à ceux de Renée Hirschon (« Geography, Culture Areas and the Refugee Experience : the Paradoxical case of Lesvos » qui problématise cette relation, en partant du cas de Mytilène), d'Evridiki Sifneou (« Lesvos-Ayvalık-Adramyti : Expansionism or Equal Exchange in the Trade and Manufacture of Olive-Oil » paru en grec), d'Eugenia Drakopoulou, « Routes of Religious Painting in the North-

Eastern Eagean 17th- 18th centuries » paru en grec), d'Ourania Polycandriotti (« Literary Routes of Communication through the North-Eastern Aegean » paru en grec), de Stratis Anagnostou (« Lesvos and the Opposite Anatolian Coast. A Unitary Geographical Space until 1922 ? », paru en grec) ou encore de Roxane Argyropoulos et Paschalis Kitromilidis (« The Enlightment in the Aeolian Region » en grec).

Cette dimension des espaces dans lesquels s'inscrivent, par leurs multiples activités et échanges, Mytilène et Ayvalık, est particulièrement stimulante pour le chercheur, en particulier pour le spécialiste de la Méditerranée orientale, et plus largement de la Méditerranée. Elle n'est malheureusement pas abordée en tant que telle, ni resituée dans une temporalité afin de mettre en évidence les permanences et les ruptures des échanges et mouvements entre Ayvalık et Mytilène. L'articulation et la dynamique entre tous ces espaces auraient pu aussi être analysées, ou du moins la question aurait pu être posée. Mais cela aurait sans doute donné lieu à un autre livre.

Pour conclure, un beau chantier ouvert, à poursuivre.

Marie-Carmen SMYRNELIS

Marie-Hélène BLANCHET, *Georges Gennadios Scholarios (vers 1400-vers 1472). Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'Empire byzantin* (« Archives de l'Orient chrétien » 20), Paris, Institut français d'études byzantines, 2008, 539 p.

Depuis l'édition en huit volumes des œuvres complètes de Georges Gennadios Scholarios par Louis Petit *et alii* (Paris, 1928-1936), peu de chercheurs s'étaient penchés systématiquement sur la carrière de ce penseur byzantin qui fut à la fois l'un des derniers grands humanistes grecs avant la chute de Constantinople et le premier patriarche de la « nation *rûm* » au sein de l'Empire ottoman. Homme aux nombreuses contradictions intellectuelles apparentes, thomiste latinophile et défenseur de la stricte orthodoxie byzantine, philosophe aristotélicien et théologien palamite anti-unioniste, il ne fut pas toujours décrypté ni compris par ses contemporains comme par les savants ultérieurs qui étudièrent son œuvre. C'est le grand mérite de Marie-Hélène Blanchet que d'avoir, par une étude serrée de l'œuvre de Scholarios, réussi à éclairer le cheminement idéologique du philosophe et théologien, ainsi que son rôle politique majeur dans l'orientation de la société grecque post-byzantine sous domination ottomane.

Après une « Introduction générale » qui présente les sources et un « Préambule historiographique » qui détaille « la progressive construction de la figure du patriarche » et la polémique autour des multiples facettes supposées de sa personnalité (p. 11-54), M.-H. B. entre dans le vif du sujet en inversant la chronologie, s'occupant d'abord, dans une « Première partie » (p. 61-248), de Gennadios devenu patriarche ottoman après la chute de Constantinople, avant d'analyser, dans une « Deuxième partie » (p. 249-449), le personnage du philosophe et théologien Georges Scholarios et son rôle dans les controverses autour de l'Union des Églises romaine et byzantine.

La « Conclusion générale » de l'ouvrage (p. 451-459) est suivie de cartes, plans, chronologies, prosopographies, ainsi que de l'analyse d'un certain nombre de textes de l'écri-

vain, à contenu autobiographique en particulier (indications concernant les manuscrits, les éditions, les traductions, les éléments de datation, les lieux de composition, les destinataires…) (p. 451-503). Bibliographie, index des œuvres de Scholarios et index général closent cet ouvrage de 539 pages.

On comprendra à l'énoncé du plan que le livre de M.-H. B. renouvelle entièrement les recherches sur Georges Scholarios Gennadios, et apporte également une contribution notable à l'histoire des controverses autour du concile de Florence et à celle des lendemains de la conquête turque de Constantinople. Ce dernier point intéresse au premier chef les ottomanistes en leur permettant l'accès à des sources essentielles mais mal connues jusqu'ici : citons la *Lettre sur la prise de Constantinople,* la *Lamentation sur les malheurs de sa vie, l'Apologie personnelle* (p. 496 sqq.), *l'Éloge funèbre de Théodore Sophianos* (p. 69 sqq.).

Au travers de tels textes, les relations entre Scholarios et Mehmed II apparaissent très personnalisées et non dénuées d'estime ; le patriarche loue la *gnosis* et la « philanthropie » du sultan. Une analyse serrée du texte de la *Lamentation* permet à M.-H. B. d'affirmer que c'est Mehmed II en personne qui tira Scholarios de sa captivité après la chute de Byzance et qui le ramena lui-même dans la capitale.

À propos du statut du patriarcat après la conquête, M.-H. B. brosse un état de la question très clair. L'influence des archontes grecs du sérail ottoman est également bien mise en valeur ainsi que la division farouche entre diverses tendances de la « nation *rûm* » opposant modérés et ultras entre 1453 et 1484. L'attitude du patriarche semble plus « économique » (modérée et indulgente) qu'« akrivique » (rigoriste) : Gennadios considère que l'Église sous domination ottomane doit revenir à un comportement « pré-constantinien » où il n'y a plus d'empereur chrétien pour interférer dans le domaine doctrinal. Pour Scholarios le respect trop littéraliste (*leptologia*) des règles liturgiques en temps de crise comme celle provoquée par la conquête turque n'est pas essentiel. La foi est plus importante, « comme un bateau dans la tempête doit se délester des marchandises inutiles pour éviter de sombrer ».

Au fil des lignes, il apparaît que Gennadios marqua fortement et pour longtemps la fonction patriarcale de son style, ne serait-ce que parce que plusieurs de ses partisans lui succédèrent sur le trône : Isidore (1456-1462), Sophronios (1462-1464) et probablement Denis (1466-1471 et 1488-1490).

Défenseur de Thomas d'Aquin et admirateur de la pensée latine au temps du Concile de Florence, Gennadios, après 1453, apparaît aux Occidentaux comme la « créature des Turcs » (Léonard de Chio). Sa latinophilie intellectuelle jointe à une turcophilie politique choquèrent certains de ses compatriotes qui le traitèrent de Protée, « changeant d'opinion comme l'Euripe change de courant ».

M.-H. B. a su éclairer, par son étude minutieuse des sources, la cohérence et le pragmatisme de Gennadios qui n'apparaissaient pas toujours très nettement jusque là. L'attitude souple du patriarche favorisa l'intégration de la société romano-byzantine dans l'ensemble turco-ottoman. À ce sujet, peut-être aurait-il fallu mettre en relation plus étroite l'attitude de Gennadios avec celle de Grégoire Palamas qui, un siècle plus tôt, lors de sa captivité parmi les Ottomans (1354), avait eu semble-t-il conscience que seule une entente avec les Turcs permettrait aux Byzantins de survivre à la disparition de leur Empire (Scholarios écrivit un Canon en l'honneur de Grégoire Palamas où il reconnaissait ce dernier comme un de ses maîtres).

En conclusion, on peut considérer que, à la mesure de l'importance du personnage étudié, l'ouvrage de M.-H. B. sera désormais incontournable pour qui veut aborder le *Quattrocento* dans sa dimension byzantino-ottomane.

Michel BALIVET

Rhoads MURPHEY, *Exploring Ottoman Sovereignty. Tradition, Image and Practice in the Ottoman Imperial Household, 1400-1800*, Londres-New York, Continuum, 2008, XVI + 352 p.

L'ouvrage que nous propose Rhoads Murphey est un essai sur l'essence de la souveraineté dans la dynastie ottomane. On y retrouve ses qualités habituelles : une vaste information au service de la mise en valeur d'idées et d'intuitions qui ont toujours le mérite de faire réfléchir.

Il insiste d'entrée de jeu sur la continuité, du milieu du XVe siècle au début du XIXe, de la nature du sultanat, en ce qui concerne tout au moins la fonction du souverain, les normes de la souveraineté et le protocole. Aussi son livre, tout en tenant compte d'évolutions dans le temps, refuse-t-il de suivre un plan chronologique. Cette position, qui a sa cohérence, a peut-être l'inconvénient de priver de repères un lecteur qui n'aurait pas une bonne connaissance de l'histoire ottomane.

Le premier chapitre traite des origines : une tradition islamo-iranienne faisant du souverain le promoteur du bien public, liée à une tradition nomade centre-asiatique du souverain protecteur et pourvoyeur (d'où des développements sur la chasse et le banquet royaux). Les Ottomans se seraient donc voulus les parangons d'un idéal de souverain bienveillant, dont une autre facette est le rôle de garant de la justice. Le deuxième chapitre est consacré à l'application concrète, dans les années 1300-1450, de cet idéal de *pater familias*. R. Murphey considère que jusqu'à Mehmed II, l'État central ottoman est loin de jouir d'un pouvoir absolu, confronté qu'il est à la puissance des tribus, des beys des frontières, des communautés de derviches, des villes plus ou moins autonomes, les tentatives autoritaires de centralisation — et d'abord celles de Bayezid Ier — ayant toujours échoué : à l'avènement de Mehmed II, il reste encore bien des résistances à la centralisation. Le souverain doit d'abord être un bon chef militaire, prouvant son *kut* par sa bravoure ; aussi doit-il toujours être victorieux, au moins par procuration. Sa grandeur s'affiche encore par l'accueil de réfugiés, de transfuges et d'otages princiers, ainsi que de savants et d'artisans. La réception des ambassadeurs contraints à faire protocolairement acte d'obédience va dans le même sens. Enfin le souverain ottoman joue d'une série d'emblèmes : tente, *tuğ*, tambour (*davul*) et par extension la clique (*mehter*), aigrettes (*sorguç*). Sa magnificence n'est pas un luxe, mais une nécessité essentielle. Il s'agit donc de trouver un équilibre entre majesté et générosité protectrice.

Dans le troisième chapitre, consacré à la titulature sur les monnaies et les documents, R. Murphey s'interroge sur le moment où la dynastie a commencé à se donner une apparence impériale, le passage du statut de chef d'une structure tribale à celui de sultan se faisant de façon progressive. Jusqu'à la fin du XVe siècle, l'usage de titres « impériaux » paraît exceptionnel, R. Murphey considérant que le bey ottoman ne s'est senti relativement sûr de lui qu'après l'élimination d'Uzun Hasan. Suit un rapide exposé sur les substantifs

et épithètes royaux dans les documents émis par l'État : le souverain apparaît comme un militaire glorieux, mais aussi comme le garant de la paix et de la prospérité, qui par ses faveurs fera profiter ses serviteurs et sujets de sa prospérité. Le vocabulaire insultant réservé aux opposants apparaît alors comme le revers de la générosité du sultan envers les siens.

Le quatrième chapitre est consacré aux problèmes de succession. R. Murphey considère que le souverain ottoman n'est pas sacré, ce qui faciliterait sa déposition. Le souverain ayant tout pouvoir pour assurer le bien public, ceux « qui nouent et dénouent » devaient pouvoir rejeter un souverain déficient. C'est donc le sultanat qui est révéré, non le sultan, et le pragmatisme l'emporte toujours dans le choix du souverain et l'évolution constante des pratiques en fonction des circonstances. Une idée forte de R. Murphey est que chaque nouveau règne est une réinvention du sultanat. Un premier test est la consolidation de la maison du prince après son arrivée sur le trône, sujet du cinquième chapitre, où il est notamment question du dilemme de Selim II qui se trouvait, à la suite de la lutte contre son frère Bayezid, à la tête d'une maison princière considérable : cela créa des difficultés financières entraînées par le don de joyeux avènement, marque obligatoire de la générosité sultanienne fondatrice d'un lien de fidélité, mais aussi par la difficulté à renouveler la maison impériale.

Le chapitre suivant, sur la maison élargie du souverain, insiste sur le fait que celui-ci fut moins isolé de la masse de ses sujets qu'on n'a eu tendance à l'écrire : il se montre, ne fût-ce que pour la prière du vendredi ou à la chasse, et l'*arz odası* est à deux pas de la salle du divan et donc d'un espace déjà semi-public ; le Palais sert moins à isoler le souverain qu'à rassembler tout l'État en un lieu. R. Murphey insiste notamment sur les liens tangibles et symboliques entre le sultan et ses sujets grâce aux écuries et aux cuisines impériales : les premières assurent la circulation de l'appareil d'État ; les secondes ne nourrissent pas seulement le Palais : elles organisent aussi des distributions de nourriture, manifestant la générosité du souverain. Les structures bureaucratiques permettent ainsi au sultan de jouer son rôle public de protecteur du bien commun. Du reste, même invisible, il travaille au gouvernement de l'Empire, donc au bien commun.

Les septième et huitième chapitres abordent de façon plus approfondie le rapport du sultan à ses sujets et serviteurs. Le septième a pour sujet les fêtes pour la circoncision des princes. Contrairement à d'autres célébrations dictées par les circonstances, ces fêtes somptueuses étaient programmées à loisir et donc particulièrement significatives. Surtout, comme le rappelle le défilé des corporations, elles associaient tous les éléments de la société ottomane dans une participation commune à une célébration impériale majeure, à la fois très protocolaire et marquée par une atmosphère de carnaval. C'était l'occasion, avec la participation de tous, de donner à voir toutes les richesses de l'Empire, qu'elles fussent humaines, culturelles ou matérielles ; c'était aussi l'occasion d'un échange de dons entre le souverain et ses sujets et serviteurs. Enfin un lien était ainsi créé entre un possible futur souverain et son peuple. Le chapitre suivant — le huitième — continue cette réflexion en se concentrant sur la consolidation de ce lien entre le prince devenu sultan et son peuple. En premier lieu, le sultan bouge ; le lieu du pouvoir est sa personne. Aussi les différents souverains ont-ils choisi leurs lieux de résidence en fonction de leur personnalité, se déplaçant de l'un à l'autre (ne fût-ce que pour la chasse), ce qui peut amener un éclatement du pouvoir entre le sultan, Istanbul, et le front (où se trouve le grand vizir). Au demeurant, un Mehmed IV absent d'Istanbul peut y maintenir sa présence symbolique par

ses constructions. Du reste les rituels de départ et d'arrivée, plus ou moins lourds selon l'importance symbolique du déplacement, permettent au sultan d'afficher sa présence réelle. La délégation d'autorité marquée par la remise protocolaire d'emblèmes (sceau du grand vizir, étendard du Prophète, etc.), les remises et envois de robes d'honneur, la *tuğra* sur un firman ou un *berat*, renforçaient le lien entre le maître et ses serviteurs, encourageaient ces derniers à continuer à bien faire ; elles étaient aussi un efficace substitut symbolique de la présence en chair et en os du sultan. Enfin celui-ci distribuait équitablement les récompenses et les punitions : au divan, voire en déplacement, sa justice était au service du bien public.

L'efficacité de ce système centralisé, où tout remontait en fin de compte à l'approbation du sultan, n'était possible que dans la mesure où il disposait d'un petit nombre d'agents intègres et motivés gérant un « empire de papier ». Les Ottomans y parvinrent, selon R. Murphey, grâce à de bonnes pratiques de recrutement et à la qualité de la circulation des rapports et des ordres.

On voit que ce livre aborde de nombreuses questions. Le bref résumé qui précède ne lui rend évidemment pas justice. Nombre de points mériteraient d'être discutés de façon approfondie, d'autant que, ici ou là, l'auteur du présent compte rendu est parfois en désaccord avec les thèses soutenues. Il me semble par exemple que R. Murphey sous-estime l'importance du *cülûs*. De même les fêtes de circoncision, telles qu'il les décrit, paraissent mettre d'abord en valeur le sultan régnant, et j'insisterais moins que lui sur le lien politique créé entre le peuple et le prince considéré comme un sultan en puissance : après tout plusieurs princes pouvaient être circoncis — et fêtés avec d'autre garçons de leur âge — en même temps. D'autre part — et le refus de la chronologie renforce ce sentiment —, on ne sait plus très bien à certains moments s'il est question d'un sultan idéal, ou d'une réalité concrète. De la lecture de l'ouvrage, un lecteur naïf pourrait garder l'image d'un souverain ottoman tout puissant, parfaitement juste et toujours généreux, à la tête d'une administration intègre fonctionnant impeccablement. Ce serait, au demeurant, un contre-sens : R. Murphey nous parle d'images et de symboles, et nous invite à réfléchir sur la nature du souverain ottoman.

Nicolas VATIN

Henry LAURENS, John TOLAN, Gilles VEINSTEIN, *L'Europe et l'Islam. Quinze siècles d'histoire*, Paris, Odile Jacob, 2009, 482 p.

Voici un ouvrage qui vient au bon moment. Plus que jamais, en effet, en ce début du XXI[e] siècle, il nous faut connaître l'histoire des relations entre l'Europe et l'Islam pour mieux analyser leur présent et construire leur avenir. Une histoire longue, riche, complexe, mais souvent déformée par les préjugés. Dans cet ouvrage, trois de nos meilleurs spécialistes nous la font revisiter. Avec eux, rien à craindre, nous sommes en présence de guides sûrs pour nous accompagner tout au long de ces quinze siècles d'histoire. Ils se sont partagé la tâche : à John Tolan revient le Moyen Âge, à Gilles Veinstein, l'époque moderne, et à Henry Laurens, l'époque contemporaine. Les auteurs parlent modestement de trois « essais », mais en fait ce sont bien trois livres qui sont proposés au lecteur sous une même couverture. Chacun a traité de sa période avec son style propre, sans cet habillage souvent

factice destiné à faire croire que les livres collectifs sont écrits par une seule personne. Assumée par les auteurs, cette diversité fait aussi la richesse de l'ouvrage. Sans s'attarder sur les questions théologiques — l'ouvrage ne s'intitule pas « La chrétienté et l'islam » —, ils ont choisi de mettre l'accent sur les aspects militaires, politiques, sociaux et culturels des relations entre l'Europe et l'Islam, entendez le monde musulman.

La première partie va de 630 au XVe siècle. John Tolan analyse les connaissances géographiques réciproques des deux mondes, les images et représentations que chacun se fait de l'autre, les idéologies de guerre sainte développées de part et d'autre de la Méditerranée (*jihad* d'un côté, croisades et *reconquista* de l'autre). Il poursuit en évoquant le sort des minorités, chrétiennes dans l'Islam, musulmanes en Europe, puis les relations commerciales et leur impact sur les sociétés. Dans un dernier chapitre, il évoque les échanges culturels, intellectuels et artistiques, en insistant sur le rôle de la science arabe dans l'éveil de l'Europe au XIIe siècle ; une Europe qui, après avoir été « à l'école des Arabes », va commencer à se désintéresser quelque peu de l'Islam au tournant des XVe-XVIe siècles, avec l'humanisme et la redécouverte de l'Antiquité. Dans l'ensemble, au-delà des conflits, des batailles et des polémiques, on est frappé par les convergences entre les deux mondes, et par les effets de stimulation et d'émulation que provoquent leurs rivalités.

Gilles Veinstein prend le relais au XVIe siècle pour une deuxième partie qui poursuit le propos jusqu'au XVIIIe siècle. Les relations entre l'Europe et l'Islam s'élargissent soudain avec la formation des grands empires musulmans (mogol, perse et ottoman) et avec les découvertes dans l'océan Indien qui mettent aux prises Portugais et Ottomans. Par ailleurs, l'extension est aussi territoriale, car c'est au XVIe siècle que se produit dans la plaine de l'Europe du nord l'affrontement majeur entre Russes et Tatars. Après ce tableau seiziémiste, l'auteur opère un retour en arrière pour revenir aux débuts de la conquête ottomane en Europe, à partir du milieu de XIVe siècle, et décrire à larges traits l'évolution de l'expansion de l'empire sur le continent jusqu'aux premiers reculs territoriaux des XVIIe et XVIIIe siècles. Après cette mise en place chronologique, Gilles Veinstein traite des grands thèmes de la rencontre Europe-Empire ottoman : l'organisation administrative très souple de l'Europe ottomane, les diverses formes d'antagonisme, la frontière. Puis il met l'accent sur les aspects positifs de ces relations — ce qu'il appelle « les failles de l'affrontement ». On notera en particulier l'excellent chapitre sur la frontière Empire ottoman/Europe : celle-ci n'a rien d'un rideau de fer, mais constitue une zone instable, poreuse, qui laisse passer les produits, les idées et les hommes autant qu'elle les retient, et qui constitue de part et d'autre une « soupape » pour « une société alternative ».

Avec Henry Laurens, qui entame la troisième partie vers la fin du XVIIIe siècle et la poursuit jusqu'à nos jours, l'espace s'agrandit à nouveau : la Méditerranée reste au centre, certes, mais l'Europe continentale n'est pas oubliée, ni les relations plus lointaines, notamment avec la présence anglaise au contact des musulmans du sous-continent indien. L'auteur nous offre, en cent cinquante pages, une version modernisée de la question d'Orient, qui va bien au delà de la vision européo-centrée et purement diplomatique d'autrefois. Pourtant, à partir du tournant du XVIIIe siècle avec le recul ottoman, c'est désormais l'Europe, celle des bouleversements politiques, de la révolution industrielle, de l'expansion coloniale et de l'impérialisme, qui commande la chronologie. Laurens traite le sujet par grandes couches historiques : de 1800 à 1840, « civilisation » et conquêtes sont à l'ordre du jour ; puis vient le temps des réformes locales jusqu'à la crise d'Orient de 1876-1883 ;

ensuite, vers la fin du XIXe siècle, s'affirme le moment impérialiste, avant que les premiers ébranlements de l'ordre européen imposé à l'Islam ne se fassent sentir. Les derniers chapitres traitent de la Première Guerre mondiale et des débuts de l'émancipation, pour s'achever sur les enjeux contemporains, dernier chapitre qui sert en même temps de conclusion à l'ensemble de l'ouvrage.

Dans la préface de l'ouvrage, co-signée par les trois auteurs, ceux-ci rappellent les fameuses thèses de Huntington sur « le choc des civilisations ». Le politologue américain prétendait que les civilisations n'avaient connu que des rapports intermittents jusqu'au XVe siècle, avant de s'affronter à l'époque dans ce qu'il définissait précisément comme un « choc ». Le livre de Tolan, Veinstein et Laurens refermé, on constate d'abord que le premier élément de cette thèse est, en ce qui concerne les rapports Europe/Monde musulman, complètement erroné. Ce qui frappe, bien au contraire, c'est la continuité de ces contacts depuis les origines de l'islam, faits de multiples conflits plus ou moins localisés et d'une multiplicité de rapports très divers qui sont loin d'être tous sous le signe de l'agression. À aucun moment on n'a le sentiment d'un choc frontal entre deux mondes radicalement différents.

Certes la violence, les guerres, les affrontements, les conflits, les polémiques ne cessent pratiquement jamais tout au long de la période considérée. Mais cela autorise-t-il à parler de « choc de civilisation » ? Comme le remarquent justement les auteurs dans leur présentation, les innombrables luttes et guerres intra-européennes de tous genres ne donnent pas lieu à un tel type d'interprétation. Tout au long de l'ouvrage, ils insistent sur ce point : même si les idéologies — en l'occurrence les religions, la chrétienne et la musulmane — sont mises en avant dans nombre de conflits (les croisades, le *jihad*, la *reconquista*, les conquêtes ottomanes, voire même la colonisation européenne), elles ont servi bien souvent à maquiller des motifs beaucoup moins nobles : pillages, rapines, brigandages, captures donnant lieu à rançons, butin, appâts du gain, escarmouches de frontière, conquêtes territoriales, considérations commerciales, intérêts économiques, autant de facteurs qui relèvent d'autres logiques que religieuses. Il est intéressant de constater que le terme « pragmatisme » revient souvent dans le texte, notamment sous la plume de Gilles Veinstein, pour caractériser l'attitude ottomane à l'égard de l'Europe chrétienne ; mais on pourrait l'utiliser tout autant du côté de l'Europe. L'exemple le plus frappant de ce pragmatisme étant la fameuse alliance entre François 1er et Soliman le Magnifique.

Il faut souhaiter que cette excellente mise au point, à la fois savante et très claire, des relations entre l'Europe et l'Islam, trouve de nombreux lecteurs, qui seront ainsi éclairés sur la dimension historique de l'une des grandes questions d'actualité. Regrettons au passage que l'éditeur n'ait pas cru bon d'ajouter des cartes au texte : celles-ci auraient permis de situer les multiples points de rencontre et de contacts tout au long de l'immense zone des relations islamo-européennes. On regrettera aussi que les trois auteurs n'aient pas repris la plume tous ensemble pour signer une conclusion générale de cet ouvrage dense, conclusion qui aurait été bien utile au lecteur pour tirer les principaux fils de cette longue et vaste trame historique.

Ce qui frappe, ce sont certaines dissymétries dans ces relations. Pratiquement tout au long des quinze siècles étudiés, mais surtout à partir de la fin du Moyen Âge, les Européens ont été infiniment plus nombreux en pays musulmans que les musulmans en pays européens. D'un côté, des centaines, voire des milliers de voyageurs, de commerçants, de missionnaires, de savants, d'esprits curieux venus d'Europe qui parcourent les terres de

l'Islam et accumulent un savoir ; de l'autre, quelques rares commerçants musulmans — notamment à Venise où ils sont regroupés dans le *Fundaco dei Turchi* —, quelques ambassadeurs extraordinaires, avant l'établissement de relations diplomatiques permanentes à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècle, quelques voyageurs, comme le fameux Evliya Çelebi, qui, au milieu de toutes ses affabulations, semble bien avoir été à Vienne. Cette dissymétrie dans la curiosité était un thème qu'avait abordé naguère Bernard Lewis dans son livre *The Muslim Discovery of Europe*. Même si le monde de l'islam a commencé à être, à son tour, plus ou moins fasciné par l'Europe à partir du XIXe siècle, il n'empêche que cet intérêt n'a pas débouché sur un « occidentalisme » qui aurait été le symétrique de l'« orientalisme » si injustement décrié par Edward Said. Ce n'est pas seulement le nombre des personnes qui entre en ligne de compte dans cette dissymétrie, mais aussi leur statut social : les Européens en terre d'Islam ont presque toujours eu un statut supérieur : diplomates, commerçants, experts, colons, officiers, bureaucrates, employés des compagnies étrangères, etc. L'inverse n'est pas vrai : lorsque les musulmans ont commencé à s'établir massivement dans les pays européens, cela a été, sauf exceptions relativement peu nombreuses (étudiants, diplomates, etc.), une immigration prolétaire, depuis les premiers Maghrébins au début du XXe siècle et dans l'entre-deux-guerres, jusqu'aux travailleurs turcs ou pakistanais d'aujourd'hui.

Un autre trait qui traverse ces quinze siècles d'histoire, c'est la hantise ou la peur de l'autre. La peur collective d'être submergé, la peur individuelle de tomber captif entre les mains de l'autre camp à l'époque des corsaires et des Barbaresques. Du côté musulman, les anciennes peurs de l'époque des Croisades et de la *reconquista* ont été réactualisées au XIXe siècle, avec l'expansion européenne, la colonisation et l'impérialisme. Allant parfois jusqu'à la crainte d'une disparition de l'islam, cette peur s'est notamment focalisée sur la figure du missionnaire chrétien en terre d'Islam, soupçonné d'effectuer sur place un travail de sape de la croyance et de l'identité. Aujourd'hui s'ajoute la peur de la perte d'identité sous l'effet de la modernisation et de la laïcisation des sociétés. D'où les raidissements identitaires et religieux auxquels nous assistons depuis plusieurs décennies dans le monde musulman. Le Moyen Âge chrétien a connu lui aussi la peur de l'autre : peur du Sarrasin et de ses coups de main et de ses razzias, peur de l'Ottoman qui est restée fortement inscrite dans les mentalités. Au plus fort de la domination de l'Europe sur le monde musulman, une autre crainte a surgi : celle d'un soulèvement des musulmans contre les métropoles, ce fameux « panislamisme » qui hantait les diplomates et les administrateurs des colonies. Aujourd'hui, c'est une double peur qui émerge en Europe : celle du terrorisme islamique, une peur qui a remplacé chez les Occidentaux (car il faut adjoindre les États-Unis dans cette affaire) celle du communisme et de l'Union soviétique ; et celle de la menace que ferait peser sur les identités nationales l'émigration musulmane en Europe. En cette fin d'année 2009, l'actualité est là pour nous le rappeler : le débat sur l'identité nationale en France, qui tourne à une accusation de l'islam, et le référendum en Suisse qui a débouché sur l'interdiction de la construction de minarets. L'ouvrage s'achève sur un appel à ce que les deux parties s'interrogent sur leurs « intériorités partagées » : puisse-t-il être entendu !

François GEORGEON

Édith Garnier, *François Ier et Soliman le Magnifique contre Charles Quint (1529-1547),* Paris, Le Félin, 2008, 299 p.

Critiquer un ouvrage de vulgarisation n'est pas une tâche facile lorsqu'il s'agit de le faire pour une revue scientifique. La difficulté est doublée quand l'A. ignore les contributions des collaborateurs de cette revue à l'étude des relations au XVIe siècle entre l'Empire ottoman et l'Europe, particulièrement le royaume de France, à la lumière des matériaux historiques à la fois européens et turcs. Vu que le livre est destiné au grand public, les critiques porteront seulement sur quelques faits historiques intéressant ce public et non pas sur les aspects événementiels, comme la chronologie ou les rôles attribués aux acteurs, et les interprétations subjectives.

À part le texte, le livre est doté d'une bibliographie, d'une chronologie, de deux index (des noms propres et de lieux) et d'une table des matières, sans table des illustrations. Deux remarques s'imposent d'emblée : la bibliographie est lacunaire, surtout pour la partie ottomane[1] et, dans les notes de bas de page, les références sont incomplètes. De même, les citations, qui sont abondantes, souvent n'ont pas de référence.

L'objet de l'A. est de décrire les conditions, les modalités et les enjeux politiques de l'alliance nouée par François Ier avec Süleymân Ier. Une description assez correcte du contexte international de la première moitié du XVIe siècle, notamment en Méditerranée, est suivie de celle des événements entre 1529 et 1547. L'étude est axée essentiellement sur l'Italie car selon l'A., l'objectif de l'alliance franco-ottomane est son partage. Elle insiste sur le rôle du « corsaire » Barberousse, pour le bien placer dans la trame d'événements et parfois pour colorer son récit qui, dans quelques passages, rivalise en orientalisme avec la « Mort de Sardanapale » de Delacroix (p. 102). Elle présente également les autres acteurs non moins importants que François Ier, Süleymân ou Barberousse pour l'alliance, comme Jean Zapolya, Guillaume du Bellay, Saint-Blancard, Yunus Beg, Antoine Rincon ou la famille Gritti.

Les pages sur la correspondance de Barberousse avec le recteur de Cattaro, Vincenzo Cappelo (p. 172-179) ou les passages sur Rincon, comme ses relations avec la famille du célèbre poète Baïf (p. 50) offrent des pistes nouvelles et intéressantes. Or, le récit se termine brusquement par la mort de François Ier comme si cet événement marquait une rup-

[1] Il est plus que regrettable de ne pas voir certaines contributions majeures, même celles en langue française, utilisées par l'auteur. À part l'ouvrage collectif dirigé par R. Mantran sur l'empire — par ailleurs, une seule référence dans le texte (p. 137) —, les études de Deny, Mantran, Aubin, Lesure, Veinstein, Bacqué-Grammont, Vatin, Hitzel ou même celles de non-ottomanistes comme L. Bély, A. Tallon ou G. Poumarède, n'existent point pour l'A. La seule étude récente sur les Ottomans est la synthèse d'Imber (I. B. Tauris, 2003). Certains articles de l' *Encylopaedia Islamica* auraient pu être consultés pour fournir de meilleurs renseignements aux lecteurs sur quelques institutions ottomanes ou bien sur les personnages (par exemple le cas d'al-Rudj (!), p. 11-12). L'A. se réfère parfois à des études dépassées comme celle d'Ursu (Paris, 1908). Dans la rubrique « recueil des archivistes » figure le récit de voyage de Fresne-Canaye — inadéquat, puisque datant de 1573 — mais non pas par exemple, les mémoires du Bonnac sur l'ambassade de France à Constantinople. Quant aux *Gazawat* de Barberousse, une des sources principales de l'ouvrage, la traduction de Rang & Denis (Paris, 1837) n'est pas le meilleur choix, parmi une dizaine d'autres.

ture dans cette alliance. Tout au contraire, le règne de Henri II est aussi important que le précédent dans les relations entre la France et la Porte ; mais ce sera peut-être le sujet d'une deuxième volume.

Il reste encore une objection à faire, sur les pseudo-capitulations de 1536. Jusqu'à ce jour, on n'a trouvé ni l'acte en ottoman ni sa traduction officielle[2]. L'exposé de l'A. (p. 107-108) supposant leur existence contient par ailleurs des inexactitudes voire des choses improbables : le rendez-vous du sultan le jour de son retour de Perse avec La Forest, ou la signature par Ibrahim [Pacha] des Capitulations, en accord avec le sultan. Il aurait suffit à l'A. d'étudier l'article de J.-P. Laurent publié, justement, dans l'édition des actes du règne de François Ier pour voir qu'en 1536 on n'a préparé qu'une ébauche[3]. En dernière analyse, l'existence ou non d'un *'ahd-nâme* dès l'époque de ces deux souverains initiateurs de l'alliance change peu la nature des relations politiques entre la France et la Porte mais amène à se demander sur quelle base juridique on commerçait dans les échelles méditerranéennes. Mais ce dernier aspect ne préoccupe apparemment guère l'A.

Güneş Işiksel

Pierre Gilles, *Itinéraires byzantins*, introduction, traduction du latin et notes par Jean-Pierre Grélois (Collège de France-CNRS, Centre d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 28), Paris, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2007, 512 p.

Au milieu du XVIe siècle, dans la mouvance des missions de Gabriel d'Aramon, envoyé de François Ier auprès de Soliman le Magnifique, plusieurs voyageurs et humanistes français contribuèrent par leurs écrits à faire mieux connaître en Occident l'Empire ottoman et sa capitale.

On peut citer le rapport de l'ambassade de G. d'Aramon par « l'un des secrétaires dudict seigneur ambassadeur », Jean Chesneau[1], ainsi que les relations de Jacques Gassot, chargé de dépêches de l'ambassadeur[2]. Citons aussi les écrits du géographe Nicolas de Nicolay, du botaniste Pierre Belon du Mans, le livre du franciscain André Thévet ou encore celui de l'orientaliste polyglotte Guillaume Postel[3].

[2] Les documents (« les parchemins enluminés de plusieurs mètres de haut », p. 108) que l'A. a vus dans « la dernière exposition consacrée à Paris, à Soliman la Magnifique » (celle de 1990 ?) me semblent être l'*ahd-nâme* de Venise de 1540 ou le *fetîh-nâme* de Bagdad.

[3] J.-P. Laurent, « Les célèbres articles franco-ottomans de février 1535 », dans *Ordonnances des rois de France, règne de François I er*, vol. VIII, Paris, Imprimerie Nationale, 1972, p. 503-74.

[1] *Le voyage de Monsieur d'Aramon*, Ch. Schefer éd., Paris, 1887, réimpr. Slatkine, 1970.

[2] *Le voyage de Venise à Constantinople*, Paris, 1606 ; *Lettre écrite d'Alep*, Bourges, 1674.

[3] Nicolas de Nicolay, *Navigations et pérégrinations*, M-C. Gomez-Géraud et S. Yérasimos éds, Paris, 1989 ; Pierre Belon du Mans, *Voyage au Levant*, A. Merle éd., Paris, 2001 ; André Thévet, *Cosmographie du Levant*, F. Lestringant éd., Genève, 1984 ; Guillaume Postel, *Les Histoires orientales*, J. Rollet éd., Istanbul, 1999.

Mais la description la plus systématique de Constantinople et de ses environs est probablement celle de Pierre Gilles. Il faut savoir gré à Jean-Pierre Grélois, déjà éditeur et traducteur des très utiles *Voyages en Turquie* de John Covel (éd. Lethielleux, 1998) de nous donner la première traduction française complète du texte latin de Pierre Gilles. Ce texte constitue, à l'époque moderne, le premier maillon d'une chaîne d'études serrées qui, à travers Du Cange au XVIIe siècle, aboutit aux travaux contemporains des savants qui se sont consacrés à la topographie historique de Constantinople-Istanbul : Janin, Müller-Wiener, Mango, Dagron, İnalcık, Magdalino, etc.

Le livre de Jean-Pierre Grélois s'ouvre par une bibliographie (p. 9-22) suivie d'une introduction (p. 23-35) reconstituant la vie de Pierre Gilles, malgré « les rares repaires chronologiques » et « les quelques informations de deuxième main quand il ne s'agit pas de racontars voire de vantardises » concernant l'auteur. Celui-ci, originaire d'Albi, né en 1489, mort à Rome en 1555, séjourna dans l'Empire ottoman à partir de 1544 environ jusqu'en 1551-52 où il revint en Occident dans le sillage de l'ambassadeur d'Aramon vraisemblablement au printemps 1552. Entre 1550 et 1552, P. G. avait disposé à Istanbul « d'un laps de temps substantiel … plusieurs mois (et) probablement plus d'un an » (p. 31). Ces expériences « de terrain » lui permirent de rédiger ses deux œuvres descriptives sur Constantinople et ses environs qui sont ici traduites et annotées par J.-P. G. : *Du Bosphore de Thrace* (p. 54-259) et *De la topographie de Constantinople et de ses antiquités* (p. 263-465). Les deux textes, publiés à Lyon en 1561, sont précédés de la liste complète des œuvres de P. G. (p. 38-41) et de la traduction de sa *Lettre à un ami* (p. 45-51) écrite d'Alep et où le voyageur, qui accompagna l'ambassade d'Aramon auprès de Soliman en campagne contre le chah de Perse (1548), décrit l'itinéraire suivi par la dite ambassade.

L'ouvrage de J.-P. G. s'accompagne de plusieurs cartes et d'un index (p. 465-508).

Du Bosphore de Thrace se divise en trois livres qui décrivent le détroit ainsi que la Corne d'Or et les îles des Princes, le premier livre exposant les divers noms qui ont désigné cette zone, son tracé et ses dimensions. Les deux autres livres fournissent une description détaillée des deux rives du Bosphore, de la Corne d'Or et des îles, utilisant abondamment la toponymie antique et les références mythologiques.

De la topographie de Constantinople et de ses antiquités que nous analyserons ici, évoque (livre I) les fondateurs et l'étendue de la Byzance antique puis de la ville chrétienne, présentée colline par colline avec une description des murailles qui enserrent la cité et de leurs portes.

C'est ensuite monument par monument que les livres II, III et IV abordent la visite de Constantinople en utilisant la division traditionnelle en régions urbaines. Les édifices de la première colline sont décrits au livre II, ceux des deuxième et troisième collines au livre III et ceux des quatre dernières collines au livre IV.

En bon humaniste pétri de culture gréco-latine, P. G. alourdit son texte par de multiples références antiques dans la jungle desquelles on a parfois du mal à bien cerner la Byzance médiévale (dont bien des vestiges sont encore debout au milieu du XVIe siècle). On ne discerne pas toujours clairement non plus, au premier abord, l'Istanbul ottomane telle qu'elle apparaît aux yeux du voyageur, après un siècle exactement d'implantation turque.

Mais que l'on ne s'y trompe pas : ces quelques réserves n'empêchent pas que le regard très attentif de l'observateur français d'Istanbul en 1550 fait de son ouvrage un témoignage de première importance pour l'ottomaniste car il capte avec soin et méthode le processus de démantèlement et de récupération des monuments byzantins, ainsi que la politique de

reconstruction active et de transformation d'une capitale chrétienne en une nouvelle métropole impériale turco-musulmane.

Gilles nous présente une ville en chantier permanent. Pour la construction de la Süleymaniye, il évoque la réutilisation des colonnes byzantines qui hérissaient jadis la ville comme la colonne de la Vierge à Karagümrük (p. 300, 331, 412) ; P. G. a vu disparaître 17 colonnes « de la face de l'hippodrome qui regarde vers la Propontide » (p. 225). Il parle des nombreuses statues détruites dont, sur l'Augousteôn, la célèbre statue équestre de Justinien juchée sur une colonne dont il vit débiter le piédestal. Il fut témoin du transport des restes de la statue à la fonderie des canons, dont une jambe et le nez de l'empereur : « les jambes du cheval jetées à terre, je n'ai pu les mesurer, dit-il, [mais] je le fis en cachette pour un sabot » (p. 347-348). Ce désir d'inventorier méthodiquement les vestiges byzantins l'amène à faire des enquêtes serrées auprès des habitants des quartiers visités. Il fait appel à un Turc pour mesurer la base de la colonne de Constantin (p. 380). Il s'introduit dans la colonne d'Arcadius à Cerrahpaşa (p. 435-437) et il la mesure « bloc par bloc » discrètement « de peur d'être surpris par les Barbares » avec son fil à plomb ! Il interroge des vieillards pour tenter de retrouver la colonne de Théodose ou le forum du Taureau, lequel existait encore au temps de Mehmed II (p. 393-394) ; il explore sous une maison particulière la citerne dite Yerebatan Sarayı qu'il visite en barque à la lueur des bougies avec le propriétaire qui y pratique la pêche (p. 359) ! L'ignorance des prêtres grecs sur la dénomination des églises en cours de destruction le surprend (p. 401).

Les descriptions de P. G. sont minutieuses et assez exactes comme on peut le contrôler sur les monuments existant encore de nos jours : la colonne serpentine, les inscriptions et bas-reliefs de l'obélisque égyptien, etc. L'auteur agrémente son récit d'anecdotes vécues par lui : il vit deux bateleurs escalader, un jour de fête, « le Colosse de maçonnerie », l'un avec succès, l'autre s'écrasant finalement sur le sol (p. 332-334).

Par contre, P. G. est très bref sur la citerne de Binbirdirek qu'il n'a peut-être pas visitée (p. 370) ; il ne parle pas de l'inscription qui orne la galerie de Saint-Serge-et-Bacchus (p. 340), probablement mal visible du sol.

Les monuments ottomans sont signalés avec leurs noms et leurs fonctions : la mosquée d'Atıkalipaşa au forum de Constantin « … a un vestibule en marbre, orné de six magnifiques colonnes de marbre blanc, deux de granit de Thèbes ». Son *imaret* se situe contre la colonne de Constantin et sa *medrese* faite « pour ceux qui professent la théologie de Mahomet [a] une cour carrée entourée d'un portique de 10 colonnes, pour partie vertes, pour partie blanches ».

P. G. parle du « …plus grand marché de la ville, celui que les Turcs appellent le Bezesten, où sont entreposées toutes les denrées précieuses que les marchands ont coutume de vendre » (p. 389-391). Et ailleurs, il dépeint « les énormes substructions » que « …récemment le sultan Soliman a établies pour son futur mausolée », ainsi que « la vaste mosquée (de Bayezid II) voûtée en briques et couverte de plomb », avec « son ample vestibule dallé de marbre blanc », avec ses quatre portiques et ses colonnes « du marbre le plus exquis » et sa fontaine et son jardin (p. 398). La description de la *külliye* de Fatih est aussi très détaillée (p. 415-417). Gilles passe plus rapidement sur les mosquées des *şehzade* (p. 399) et de Sultan Selim (p. 424), s'attarde un peu sur le Château des sept Tours que les sultans utilisent comme « Trésor » (p. 442-443), mentionne sans insister les ensembles ottomans de Davud Paşa, d'Haseki et le *mescid* d'İshak Paşa (p. 444-445) pour terminer la visite d'Istanbul par le quartier franc de Sykai-Galata au-delà de la Corne d'Or (p. 446-452).

À la fin de sa *Topographie de Constantinople*, Gilles laisse apparaître une réelle conscience du caractère impressionnant de la production monumentale ottomane, « … pour laquelle il faudrait consacrer un volume à part » qui décrirait « …plus de 300 mosquées dont les plus somptueuses ont été édifiées par les sultans et leurs hauts dignitaires ». Même le pillage des églises au profit des constructions musulmanes est présenté par P. G., presque comme un juste retour des choses, car les édifices chrétiens avaient eux-mêmes été bâtis avec les dépouilles des temples païens (p. 453 et 460). Bains et thermes publics, caravansérails et auberges « … disposent d'une fontaine jaillissante au milieu de leur cour » car « …les sultans excellent particulièrement à conduire les eaux à l'intérieur de la Ville » (p. 453).

Et l'auteur de conclure en insistant sur les nombreuses difficultés qu'il rencontra au cours de son enquête : difficulté de repérage de vestiges en cours de disparition, manque de moyens matériels, obscurité d'un travail qui ne lui apporta aucun renom, méfiance des Turcs et haine des Grecs dont rien n'amadoue la latinophobie « … sinon force jus de la treille… [car] la coutume de boire [est] la seule qu'ils aient gardée des antiques Byzantins » (p. 461) !

Mais malgré ces peines nombreuses, conclut notre chercheur en des accents très modernes, pourtant cités de Cicéron, « […] il n'est nulle limite à la quête du vrai, sinon sa découverte, et la lassitude de chercher est honteuse, lorsque ce que l'on cherche est ce qu'il y a de plus beau » (p. 463).

Un petit ajout bibliographique récent, pour terminer : à propos des juifs romaniotes dont il est question en note 2555, on peut consulter désormais P. Gardette, *Une culture entre Renaissance italienne et Orient : prolégomènes à la culture juive byzantine*, Istanbul, 2009.

Michel BALIVET

Michalis N. MICHAEL, Matthias KAPPLER and Eftihios GAVRIEL éds, *Ottoman Cyprus : A Collection of Studies on History and Culture* (Near and Middle East Monographs, New Series, Vol. 4), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009, 366 p.

The volume is a collective effort of Greek-Cypriot, Turkish-Cypriot and other scholars, crossing together the borders which have divided the contemporary history of the island of Cyprus, in order to study its Ottoman past. Since the initiative of the publication of this volume belongs to three colleagues of the Department of Turkish and Middle Eastern Studies of the University of Cyprus, we should underline the importance of the work of this Department toward an academic dialogue about the past and the future of Cyprus. Undoubtedly, this volume is an important step toward this direction.

The volume offers a collection of studies on Cyprus under the Ottomans, between the sixteenth and the nineteenth century, clearly a challenging topic for an academic dialogue among scholars who would like to examine the history of the island in shared terms. Michalis Michael analyses in the Introduction of the volume (p. 9-24) the mutually exclusive images which have been constructed by the ethnocentric Greek and Turkish histori-

ographies of Ottoman Cyprus, in their efforts to project the political realities of the present onto the past : the Greek-Cypriot version of an island suffering under " Turkish rule " and the Turkish-Cypriot version of an island prospering under a " fair Ottoman administration ". Instead, he suggests that modern scholarship should attempt to examine the Ottoman history of Cyprus as a historical phenomenon, i.e., subject to change, focusing on the social groups of the island and their relations. The fact, for example, that the Orthodox Church of Cyprus and the Ottoman governors of the island developed a strong relation of interdependency, cannot be interpreted through the stereotype of " Turkish yoke " or through the search of either Greek or Turkish " national " motives for this development. Michael underlines also another marked weakness of the conventional historiography of Cyprus under the Ottomans, its Cypriot-centrism (p. 22 : " every fact… is presented and analyzed … in a strictly Cypriot framework "), suggesting that it is a challenge for historians to incorporate the history of the island in the broader Ottoman and European contexts.

In order to facilitate comparisons, the volume starts with a chapter by Benjamin Arbel on Cyprus under Venetian rule (p. 37-48). Arbel describes the impressive population increase of these years (1473-1571), the prosperity of the Cypriot nobility, which was allowed to organize representative councils in the towns, the subsequent spread of the Western impact on Cypriot culture, and, of course, the importance of the island within the Venetian trade networks in the eastern Mediterranean. Most of these developments, however, seem to have been reversed toward the last years of Venetian rule, when growing pressures on food resources, religious tensions caused by the efforts of the metropolis to enforce the reforms decided by the Council of Trent on a predominantly Orthodox island with a significant tradition of ecclesiastical autonomy, as well as rising military tensions led to serious confrontations between the people of Cyprus and the Venetian administration, on the eve of the Ottoman conquest of the island.

Vera Costantini describes in her contribution (p. 49-61) how, long before the expedition of 1570-71, the Ottomans, who were expanding in the eastern Mediterranean, had established claims on the island : when Selim I conquered the Mamluk lands in 1517, he earned the right to receive the annual tribute (*cizye*) that the Venetians formerly paid to the ruler of Egypt. It is interesting to note that, in an order of 1560 by Süleyman, discussed by Costantini, the Ottoman Sultan even addressed the Venetian authorities in Cyprus as if the latter were his provincial functionaries. Costantini then describes the devastating effect of the Ottoman conquest in 1570-71 on the population and production of the island. On the other hand, she carefully notes that the new rulers of Cyprus were eager to adopt the former administrative divisions and personnel, taxation concepts, and, above all, to welcome back the Venetian merchant networks, with the establishment of a consulate at Saline after the conclusion of peace with Venice.

A chapter by Marios Hadjianastasis (p. 63-88) examines the Cypriot economy and society between 1650 and 1750. Looking at Cyprus in the broader Mediterranean and European contexts, Hadjianastasis underlines the gradual replacement of sugar by cotton as the most important export of Ottoman Cyprus. This, he argues, coincided with a growing presence of merchants from northern Europe, especially France. At the same time, the Ottoman military elite of the island, as well as the Orthodox clergy, who gradually abandoned their pro-western policies and were incorporated into the Ottoman system, became involved in the economy of Cyprus and consolidated their influence. Such influence is

best illustrated, according to Hadjianastasis, by the rise to power of Mehmed Ağa Boyacıoğlu, who managed to establish a local power base and oppose the centrally appointed governors of Cyprus for five years in the late 17th century (1685-1690).

The following period in Cyprus, 1750 to 1830, is analyzed in a chapter by Theocharis Stavrides (p. 89-106), who focuses on the rising influence of the Orthodox Church after a successful embassy to Istanbul in 1754, reaching its apogee during the years of Archbishop Kyprianos (1810-1821), as well as on the office of the dragoman (*tercüman*) of the local administration, reflected by the ascendancy of the all-powerful Hadjigeorgakis Kornessios (1779-1809), whose surviving residence in Nicosia is a great example of an 18th-century Ottoman palace (we should note that both Kornessios and Kyprianos were executed by the Ottoman authorities in their effort to restore central imperial control). Stavrides links the rise of the local notables with the development of a landowning elite, consisting of Muslim officials, ecclesiastical institutions, and European merchants living in Larnaca, who benefited especially from the increase in the volume of international trade during the 18th century; another result of this development was the introduction of liberal ideas in Cyprus through the settlement of Venetian subjects from the Ionian islands.

The following chapter (p. 107-116), about the application of the *Tanzimat* on Cyprus, written by Marc Aymes, includes a discussion of the problems of periodization of the reform efforts as far as Cyprus is concerned, as well as a discussion of the diffusion of an official " discourse of modernity " in the provincial society of Cyprus : at least in 1853 the local authorities and notables of Mağosa were ready to declare their belief in the reform aim of " everybody enjoying personal and material security and protection of one's respectability and honor ".

The chapters discussed above, arranged in chronological order, are followed by a series of thematic papers. Netice Yıldız contributes a lengthy paper (p. 117-159), actually a mine of information, on the *vakf* institution in Ottoman Cyprus, aimed however mostly at underlining the undeniable importance of the Islamic institution, confusingly described as Turkish in certain instances, rather than examining its historical development. It is interesting also to note that *vakf*s established by non-Muslims are not examined in this paper, except for a Jewish one mentioned on p. 137. Mete Hatay (p. 161-180) provides a very well-written examination of the little studied, mostly African, slavery in Ottoman Cyprus, observing an increase in the early 19th century of the slaves of the wealthy families (including also some non-Muslim families), as well as a transformation of the old style slavery into the system of " adopted children " with the beginning of the British rule. The story of Halime, which Hatay recorded in 1993, the daughter of an African slave who was officially freed but chose to remain with her former masters, as herself did as well, is illustrative of this phenomenon of " voluntary servitude " in this social context. Erica Ianiro's paper (p. 181-196) complements the chapters by Hadjianastasis and Stavrides, focusing on the importance of Cyprus in the merchant networks of Venice during the 18th century, mostly through the export of cotton. Ali Efdal Özkul and Euphrosyne Rizopoulou-Egoumenidou contribute two rather descriptive papers (p. 197-208 and p. 231-257) on the artisans of Ottoman Cyprus, including however valuable information from Ottoman and Greek sources. Then, Iosif Hadjikyriakos contributes a stimulating paper (p. 259-283) on the decorative arts in Ottoman Cyprus, and stresses how the ruling classes of Cyprus, including in some cases the Church prelates, adopted the Ottoman decorative styles as a means of displaying their power and social superiority.

Michalis Michael contributes a separate chapter (p. 209-230) on the Orthodox Church of Cyprus as an institution of the Ottoman political authority, locating the expansion of the Cypriot prelates' political responsibilities in the 17th and especially the 18th centuries (1660 and 1754 marking two important instances in this course). Michael shows that this development, which culminated in the influence exercised by Archbishop Kyprianos (who is described by Michael as a Phanariote ruler), indicated the interest of the central Ottoman government in gaining the support of local authority bodies. Moreover, Michael shows that, during the reforms of the 19th century, the Orthodox Church of Cyprus practically obtained the status of a state mechanism. However, we should be cautious about Michael's description of the Ottoman state's "oriental despotic framework" (p. 230) incorporating the Church of Cyprus: as his analysis shows, it was rather the Ottoman state's limited ability to control the provinces that led to the recognition of the Orthodox church as a local power partner.

Finally, Matthias Kappler contributes a thought-provoking analysis (p. 285-301) of the literary works produced in Ottoman Cyprus in Greek or Turkish "as one and the same expression from a peripheral context toward the centre(s)" (Venice, Istanbul), rather than as two separate literatures whose roots lie in the Turkish motherland and the Greek "diaspora" literatures respectively. A nice example for this common literary expression are the "songs of the Dragomans", examined by Kappler in both their Greek (*Asma ton Diermineon*) and Turkish versions (*Tercüman Destanı* or *Türküsü*). Kappler, however, is careful to note the differences between the Greek Cypriot and the Turkish Cypriot literary expressions, which were produced in "dialectical" Greek but in "learned" Turkish (as a result of the strong influence of Istanbul), respectively.

The volume also includes: a transliteration and translation into English of Kâtib Çelebi's description of the Ottoman expedition to Cyprus, 1570-71, included in his book on the Ottoman naval wars (Istanbul, 1729), without, however, any commentary for its historical value, sources or style (Eftihios Gavriel, p. 25-36); a most valuable catalogue of the archival collections which are available to researchers of the history of Ottoman Cyprus in Cyprus and Istanbul, prepared by Michalis Michael and Marc Aymes (p. 297-309); a series of lists of governors, prelates, and dragomans of Ottoman Cyprus, prepared by Theocharis Stavrides (p. 357-366); and a useful bibliography of books and articles concerning Ottoman Cyprus, prepared by Yiannis Ioannou (p. 311-356).

The volume succeeds in showing the multiple historical changes that took place on the island of Cyprus under the Ottomans; at the same time its publication is clearly a mark of the changing historiography of Cyprus.

Elias Kolovos

Daniel Panzac, *La marine ottomane. De l'apogée à la chute de l'Empire (1572-1923)*, Paris, CNRS Éditions, 2009, 537 p. + 38 illustrations, 4 cartes

Daniel Panzac, dont les travaux sur la marine ottomane sous divers aspects font autorité, a eu le courage de se lancer dans une aventure que personne, à ma connaissance, n'avait tentée à ce jour : la rédaction d'une synthèse sur trois siècles et demi d'histoire de la marine ottomane sous tous ses aspects.

Le résultat de ce travail, qu'il nous livre aujourd'hui, est une réussite. Le plan adopté est chronologique, de manière à mettre en valeur les grandes étapes. Le présent compte rendu, dans le même esprit, suivra le développement de l'ouvrage.

Le livre s'ouvre par un chapitre sur la reconstruction de la flotte ottomane largement détruite à la bataille de Lépante en 1571. C'est en effet un moment important, qui marque les capacités de l'Empire à cette date, mais aussi la volonté tenace de ses dirigeants de disposer d'une marine de guerre imposante, à la fois instrument de puissance et marque de prestige (celui-ci étant du reste inséparable de celle-là). Si l'on ajoute à cela le désir de tenir compte des leçons du dernier conflit en modernisant la flotte par l'adoption de la galéasse (*mavna*) et le renforcement des arquebusiers embarqués, on discerne des traits constants de la politique ottomane postérieure. En faisant du grand vizir Sokollu Mehmed Paşa l'artisan quasi unique de cette politique, D. Panzac peut avoir raison dans les faits, mais rien dans les textes cités ne permet de l'affirmer aussi clairement : les ordres cités, sans doute discutés au Divan, sont signés du sultan…

Cependant, comme le montrent les chapitres suivants, consacrés à la description de la marine et de ses hommes puis à ses activités, la nouvelle flotte fut sous-employée dans les trois quarts de siècle qui suivirent jusqu'à la Guerre de Crète : c'est l'époque de la « petite guerre » et le règne des corsaires où s'illustrent, du côté ottoman, les Barbaresques. Pour se protéger de la course ennemie, les Ottomans de leur côté développent une stratégie défensive (protection des ports, caravane d'Alexandrie) et adaptent avec un certain succès leur flotte à la lutte contre les attaques maritimes des Cosaques en mer Noire.

Mais, faute de combattre un véritable adversaire, cette flotte se rouille et ce sont les Vénitiens qui dominent le bassin oriental de la Méditerranée lors de la Guerre de Crète. Celle-ci est cependant l'occasion d'une révolution chez les deux belligérants : l'apparition du vaisseau, venu d'Occident, qui détrône la galère. Dans les dernières décennies du XVIIe siècle, la guerre de Morée va montrer l'efficacité de la nouvelle marine ottomane face au vieil adversaire vénitien. Elle n'a pas cependant les moyens de protéger le trafic maritime, où se développe l'affrètement de bateaux non ottomans (caravane maritime). C'est également la période où les Russes font leur premières apparitions sur les rives de la mer Noire : ce nouveau danger va peser sur l'Empire ottoman jusqu'à sa fin.

Les trois premiers quarts du XVIIIe siècle, auxquels est consacré le cinquième chapitre, n'en sont pas moins fastes pour la marine ottomane. Elle est alors la première de Méditerranée, peut faire jeu égal avec celle de Venise et évite ainsi une troisième guerre de Morée. Mais à nouveau la routine s'installe. La guerre russe de 1768-1774 montre les carences de la flotte turque détruite à Çeşme, tandis que les Russes gagnent un accès à la mer Noire.

Le sixième chapitre est donc celui du renouveau de la marine (1775-1812), qui fait alors, comme l'armée de terre mais plus facilement, l'objet d'une politique de réformes : l'arsenal est réaménagé, une école navale créée, l'administration et le commandement réorganisés, des navires modernes construits, notamment en faisant appel à l'aide de techniciens étrangers. Au début du XIXe siècle, l'Empire dispose d'une flotte moderne et de qualité, mais mal servie par des équipages médiocres. Elle a pu rétablir l'autorité de l'État et lutter contre la course grecque suscitée par la Russie, mais se révèlera insuffisante face à l'intervention des Puissances lors des crises provoquées par les rébellions grecque puis égyptienne, période traitée par le chapitre 7 : une nouvelle flotte moderne est financée par Mahmud II (qui a fait appel à des experts américains et non plus français), où apparaissent

les premiers navires à vapeur. Mais c'est surtout aux temps des Tanzimat (chapitre 8), et particulièrement sous le règne d'Abdülaziz, qu'est fait un gigantesque effort naval. C'est l'époque de l'adoption de la vapeur et du cuirassé, marquée par une nouvelle réorganisation de l'administration, de l'arsenal et de la formation, mais surtout par une dépendance grandissante à l'égard des États industriels d'Occident qui fournissent les machines et même les bateaux, l'Arsenal de la Corne d'Or se révélant incapable d'en fabriquer de modernes. C'est aussi le temps de la domination britannique dans la marine ottomane, qui parle anglais.

Cette flotte a coûté cher. Abdülhamid II doit en tenir compte, sans pour autant négliger la marine. Mais il change de cap, privilégiant la défense (contre les ennemis russe et désormais grec) et optant pour le torpilleur, arme prônée par un important mouvement d'opinion en France (la « Jeune école »). Dans les années 1890, les difficultés financières et les priorités terrestres amènent à cesser d'acheter à l'étranger. On se borne à entretenir la flotte, tout en se préoccupant de former des officiers (stages en France). Mais les équipages demeurent médiocres et les travaux de l'Arsenal défectueux.

Il faut donc, dans la première décennie du XXᵉ siècle, se tourner à nouveau vers l'Europe (chapitre 10), acheter ou envisager d'acheter des bateaux modernes (torpilleurs, contre-torpilleurs, canonnières, *dreadnoughts*, sous-marins). Le mouvement s'amplifie à partir de 1910 en une véritable course à l'armement naval entre la Grèce, l'Empire ottoman et la Russie. Parallèlement, des officiers britanniques s'efforcent de réformer la marine ottomane et d'y rafermir la discipline. Le gouvernement Jeune-Turc rajeunit les cadres, élimine des éléments incompétents (ou suspectés d'être favorables à Abdülhamid).

La guerre de 1914 met un terme à cette longue histoire. Cette fois co-gérée par des officiers allemands, la flotte ottomane a surtout pour mission de protéger la capitale et les convois (notamment de charbon en provenance d'Ereğli). Mais elle est, dès la fin de 1915, totalement désorganisée.

Comme on le voit — et D. Panzac insiste sur ce point en conclusion —, une vision synthétique d'ensemble sur trois siècles et demi d'histoire de la marine ottomane permet de souligner de grandes constantes : une tenace volonté de l'État ottoman (si souvent accusé de se désintéresser de la mer) de se doter d'une flotte puissante ; d'importants efforts régulièrement consentis pour adopter au plus tôt les dernières innovations techniques, soit en tirant les leçons d'un conflit récent, soit par une attention toujours en alerte à l'égard des développements techniques en Occident ; enfin une stratégie le plus souvent défensive ou fondée sur l'appui à l'armée de terre. Les résultats furent loin d'être méprisables. Même si l'ère de Barberousse était achevée, la marine de l'Empire ottoman protégea son territoire et connut des succès. Elle fut à plusieurs reprises un instrument de qualité. Cependant, malgré de nombreuses tentatives pour mettre sur pied une formation à la hauteur de ces ambitions, il semble bien que le principal défaut de cette flotte ait été la médiocre qualité de son personnel — défaut qui alla empirant au fur et à mesure que s'accélérait le progrès technique.

Dans le cadre d'un court compte rendu, il m'a paru nécessaire d'insister sur les grandes lignes. Ce n'est pas rendre justice à un ouvrage d'une grande richesse. Sans jamais être confus, le grand pédagogue qu'est D. Panzac évoque tous les éléments nécessaires à la compréhension du sujet : on trouvera, toujours à leur juste place, des développements sur les guerres navales, l'environnement politique et diplomatique, les développements techniques en Europe (cf. les pages sur le vaisseau, le *dreadnought* ou la « Jeune école ») et

de très instructives comparaisons avec les autres marines européennes, qui donnent sa juste place à celle des Ottomans. On trouvera aussi dans son livre des développements importants sur l'organisation de la marine et ses évolutions, sur la course et la piraterie, sur les noms donnés aux bateaux, sur les contrats avec des entreprises étrangères… Ajoutons que ce gros livre, pourtant technique, se lit facilement et même avec plaisir. Particulièrement savoureuses sont les pages, fondées sur des documentations d'archives inédites, consacrées à la livraison de bateaux par Schneider au début du XXe siècle ou, vers la même époque, aux déboires de la firme génoise Ansaldo.

À la fois historien de la marine et historien de l'Empire ottoman, D. Panzac était particulièrement bien placé pour rédiger un pareil livre. On peut évidemment relever ici ou là des points de désaccord, voire de petites insuffisances. Vu l'ampleur de la tâche, elles sont inévitables et il me paraît inutile d'y insister. Comme toute synthèse, l'ouvrage se fonde bien entendu largement sur les travaux publiés, mais aussi sur une documentation d'archive originale. La bibliographie est abondante et — pour ce qui relève de ma compétence — bien informée. On regrettera cependant le caractère très succinct des références en bas de page, tout comme l'absence d'un index. Mais il faut surtout saluer le tour de force et souligner qu'il s'agit là d'un livre extrêmement utile et qui fera date.

Nicolas VATIN

Jan Abraham MEIJN VAN SPANBROEK, *Le voyage d'un gentilhomme d'ambassade d'Utrecht à Constantinople en 1765*, présenté et annoté par Catherine Vigne, Paris, L'Harmattan, coll. « Là-bas », 2007, 245 p., index.

Le 22 décembre 1764, Willem Gerrit Dedel, ambassadeur des Provinces-Unies à la Porte ottomane, partit de Nimègue pour se rendre à Constantinople, où il arriva après six mois de voyage. En passant par Budapest, Belgrade, Sofia, Plovdiv et Andrinople, l'ambassade parcourut l'*orta kol* ou « chemin du milieu », un des trois grands axes reliant l'Europe à la capitale ottomane. Il nous reste trois témoignages de ce voyage : la relation de l'ambassadeur lui-même et les récits de deux gentilshommes qui étaient de la suite de l'ambassade (Johann Raye et Jan Abraham Meijin Van Spanbroek).

C'est le manuscrit de Van Spanbroek que Catherine Vigne publie, en mettant à disposition du lecteur un récit de voyage demeuré jusqu'ici à l'état de manuscrit. L'édition est enrichie d'extraits de deux autres relations : le texte de l'ambassadeur Dedel cité en note et des passages du récit de J. Raye (plus nombreux et développés) encadrés dans le corps de l'édition. Il s'agit d'un choix heureux qui ne se contente pas de compléter et croiser les informations contenues dans le récit de Van Spanbroek. Comme le souligne C. V., la comparaison entre les trois récits permet également de mettre en évidence trois points de vue différents sur le Levant, chaque auteur insistant sur des aspects différents de l'Empire, selon sa personnalité, les motivations qui l'ont poussé à voyager, ses propres intérêts, etc.

L'édition de la relation de Van Spanbroek est précédée d'une introduction de C. Vigne qui fournit des renseignements détaillés sur l'ambassade et sur les récits la concernant.

Le texte de W. G. Dedel, intitulé *Brève relation journalière de mon voyage de La Haye à Constantinople que j'ai entamé à la fin de l'année 1764* et conservé à la bibliothèque universitaire d'Amsterdam, est rédigé en néerlandais. En tant que rapport d'ambassade, il s'agit d'une publication officielle adressée par l'ambassadeur à son dicastère : le Conseil du commerce au Levant et de la navigation en Méditerranée (*Directie van de Levantsche Handel en de navigatie in de Middellandse Zee*).

L'attention de Dedel — observe l'éditeur — porte de façon circonstanciée sur le déroulement des négociations, ainsi que sur les événements politiques et l'organisation de l'Empire ottoman. La description des lieux et du chemin parcouru est en revanche assez sommaire. Dans son rapport, l'ambassadeur s'arrête notamment sur son séjour à Constantinople, en nous racontant les moments saillants de sa mission et les difficultés rencontrées. Pour fuir l'épidémie de peste qui sévissait à Constantinople à son arrivée, il a dû déménager avec sa suite à Büyükdere, dans la résidence d'été de l'ambassade. À son retour à Pera après quelques semaines, il commence à engager des négociations destinées à favoriser et à intensifier les échanges commerciaux entre l'Empire ottoman et les Provinces-Unies. Il est reçu en audience par le grand vizir Azem Ibrahim Pacha le 18 octobre 1765 et, quelques jours plus tard (le 22 octobre), par le sultan Mustafa III. L'incendie de Pera (septembre 1767) marque un tournant fatal dans sa mission. Le Palais de Hollande est ravagé et l'ambassadeur et sa suite sont contraints de se réfugier à nouveau à Büyükdere. Par la suite, ses supérieurs en Hollande opposent une fin de non-recevoir à sa demande de fonds pour la reconstruction du Palais. L'ambassadeur Dedel ne retournera plus jamais à Pera : malade et déçu par son échec, il meurt sur les bords du Bosphore, le 26 janvier 1768. C'est sept mois après sa mort, que le Conseil du commerce au Levant et de la navigation en Méditerranée accorde les subsides nécessaires à la reconstruction de l'ambassade des Pays-Bas à Pera.

L'autre récit, publié par extraits, est celui de Johann Raye, gentilhomme d'ambassade. Né à Paramaribo (Surinam), où son père était gouverneur général, J. Raye est envoyé dès son jeune âge en Hollande pour étudier le droit. À l'occasion du départ pour Constantinople de l'ambassadeur Dedel, un ami de la famille, il décide de se joindre à la mission diplomatique pour compléter sa formation. Son récit, lui aussi demeuré à l'état de manuscrit et intitulé *Voyage en Allemagne et en Turquie dans les années 1764-1765 et 1766*, est conservé à la Bibliothèque royale de La Haye. Rédigé en français, le texte est accompagné de nombreux dessins de la main de l'auteur lui-même. À partir des extraits publiés et des commentaires de Catherine Vigne, il apparaît que J. Raye avait couché par écrit son récit en vue d'une publication. Il s'agit du récit de voyage d'un érudit : la narration est émaillée de longues digressions savantes (historiques, archéologiques et philosophiques), ainsi que de citations de récits de voyageurs contemporains et d'autres plus anciens. Pourtant contemporain des Lumières, J. Raye a continué à véhiculer une image de l'Empire ottoman figée, oscillant entre admiration et réprobation.

Enfin, l'éditeur présente le récit de Jan Abraham Meijin van Spanbroek. Rédigé en français et inachevé, le texte est conservé à Paris dans une collection privée. Le manuscrit est composé de 90 folios reliés et de huit feuillets. Le nom de l'auteur ne figure que par ses initiales, dans le titre : *Lettres et Mémoires de Monsieur M. D. S., gentilhomme d'ambassade, écrits pendant son séjour en Allemagne et en Turquie, enrichi de figures et suivi d'une grammaire turque et française*. C'est grâce à la lecture du rapport de l'ambassadeur Dedel que Catherine Vigne a pu identifier *M. D. S.* comme étant « Mon-

sieur De Spanbroek ». Peu d'informations ont filtré sur la personnalité et la vie de l'auteur : né à Amsterdam vers 1744, il est marchand. Il séjourne trois ans à Constantinople où, le 15 septembre 1767, il épouse Elisabeth Dunand, d'une famille d'horlogers genevois et de religion réformée comme lui. Pendant son séjour dans la capitale ottomane, Van Spanbroek a appris quelques rudiments de turc (d'où le projet inabouti de faire suivre le récit par une grammaire).

En reprenant un *topos* cher aux voyageurs écrivains des siècles précédents, Spanbroek explique qu'il n'a rédigé son récit que pour amuser les lecteurs et pour que sa relation puisse servir de guide à ceux qui entreprendront le même voyage (« Avertissement », p. 45). Dans la première lettre, il précise également qu'il a décidé de se rendre dans l'Empire ottoman poussé par le désir de s'instruire et de connaître des populations dont « les usages, les mœurs, et les coutumes sont si différents des autres nations d'Europe » (Lettre 1, p. 56). Son premier souhait aurait été de se rendre en France. Son esprit puritain l'amena cependant à renoncer à ce projet, car « la quantité des personnes que j'en ai vues revenir, qui en place d'en avoir profité n'avaient fait qu'adopter des manières tout à fait contraires à nos maximes, me fit tourner mes vues d'un autre côté » (p. 56). Ayant ensuite tenté de se rendre en Amérique et ne trouvant pas de bateaux prêts au départ, il s'était pour finir résolu à visiter l'Empire ottoman. C'est grâce à ses relations qu'il a pu rencontrer Dedel, nommé ambassadeur à Constantinople, et faire partie de sa suite.

Composé de 14 lettres envoyées à des amis dont le nom n'est pas révélé, le récit est rédigé dans un style simple et direct, parfois entaché d'impropriétés linguistiques dues à l'origine hollandaise de l'auteur. L'itinéraire sert à l'auteur de canevas à la narration, chaque lettre décrivant une étape du périple : les sept premières lettres racontent le voyage d'Utrecht à la frontière ottomane et les sept dernières le voyage à travers les pays sous domination des sultans. Le narrateur s'attarde dans la description des conditions de déplacement, des pays visités et des populations rencontrées, en précisant toujours où il a logé, mais sans se livrer à de longues digressions savantes sur l'histoire des villes et des régions traversées.

L'édition du texte est accompagnée par la reproduction de quelques pages des trois manuscrits, d'un des cinq croquis esquissés par Van Spaenbroek, de quelques-uns des dessins de J. Raye, ainsi que de cartes et d'illustrations de l'époque. Une bibliographie et un index complètent l'ouvrage.

L'introduction de Catherine Vigne, par ailleurs très documentée, ne s'attache peut-être pas assez à situer le récit de Spanbroek dans le cadre de la littérature de voyage en Orient. Force est de remarquer à ce propos que Van Spanbroek, voyageur de la seconde moitié du XVIIIe siècle, ne renouvelle le récit du voyage en Orient ni par la forme ni par le contenu. Si on se tourne vers les récits de voyage du XVIe et du XVIIe siècles, il apparaît en effet que leur structure est comparable à celle du récit étudié ici.

Ses observations sur les Turcs (ainsi définissait-on en Occident les Ottomans de confession musulmane) montrent en outre ses préjugés vis-à-vis du monde ottoman et de sa diversité.

Dans l'avant-propos (p. 47-54), sorte de bref essai inachevé sur les mœurs et coutumes des Ottomans, Van Spanbroek revendique l'objectivité de son jugement, en critiquant l'attitude de deux de ses contemporains (François de Tott et Charles Claude de Peyssonnel), dont il reconnaît par ailleurs l'apport indéniable à une meilleure connaissance de l'Empire ottoman en Occident. Il reproche notamment à François de Tott

(1733-1793)[1] d'être trop sévère et à Charles Claude de Peyssonnel (1727-1790) [2] d'avoir une attitude trop complaisante vis-à-vis de l'Empire. Comme son compagnon de voyage J. Raye, Spanbroek ne se prive d'ailleurs pas au passage de critiquer également les observations sobres et éclairées de l'un des rares témoins féminins du monde oriental : Lady Montagu[3]. Le voyageur participe ainsi à la polémique qui opposa au XVIIIe siècle les détracteurs du monde ottoman à ses admirateurs, sans pour autant apporter des éléments nouveaux au débat. Tout en s'érigeant en paladin de l'objectivité, Spanbroek reproduit en effet les clichés les plus stéréotypés sur l'univers ottoman.

Sous sa plume, l'ambivalence vis-à-vis du Turc, cet *autre* à la fois repoussant et attirant, que nous avons vue se profiler dans le récit de J. Raye et dans la plupart des relations de voyage des siècles précédents, cède peu à peu le pas au rejet pur et simple. Dans les années 1760, le processus du déclin de l'Empire était déjà bien amorcé [4] : Spanbroek avait conscience de la faiblesse grandissante des Ottomans qui étaient plus devenus un objet de curiosité que de peur. C'est ainsi que le " Turc ", jadis " redoutable ", devient un " débauché ". Ainsi lorsque, dans la description du harem, il est comme aimanté par le mirage des amours licites et illicites d'un Orient fantasmé, Van Spanbroek est au diapason de son époque.

Dans la mesure où les Turcs sont des barbares et des « infidèles », l'image que Van Spanbroek véhicule de l'Empire ottoman est donc fondamentalement négative. Connaisseur des écrits de ses contemporains, homme simple et animé par des intérêts concrets, Van Spanbroek incarne ainsi la persistance au siècle des Lumières de préjugés sur le monde islamique, répandus à cette époque — et même de nos jours.

Elisabetta Borromeo

Irini Apostolou, *L'orientalisme des voyageurs français au XVIIIe siècle. Une iconographie de l'Orient méditerranéen,* Paris, PUPS, 2009, 453 p. + 67 pl.

Si une tradition de recherche désormais bien établie en France vise à analyser les conditions matérielles et intellectuelles de la constitution du savoir occidental sur l'Orient, l'« orientalisme précoce », en l'occurrence celui de l'époque moderne, reste encore mal

[1] François Baron de Tott, *Mémoires sur les Turcs et les Tartares*, Amsterdam, 1785. Secrétaire de l'ambassadeur Vergennes, François Baron de Tott fut chargé par le sultan Mustafa III de réformer l'Armée dans les années 1770.

[2] Charles Claude de Peyssonnel fut consul en Crimée en 1754, puis il fut nommé à La Canée. Il a écrit plusieurs ouvrages sur les Turcs, dont les *Observations sur les mémoires qui ont paru sous le nom du Baron de Tott*, Amsterdam, 1785.

[3] Mary Wortley Montagu, *The letters and works of Lady Mary Wortley Montagu*, Londres, 1763 (1ère trad. en français en 1764). Lady Montagu avait suivi son mari Edward, ambassadeur d'Angleterre à la Porte ottomane, dans un voyage qu'il avait entrepris en Orient en 1717.

[4] C'est l'époque de la guerre entre Russes et Ottomans (1768), qui aboutit à l'humiliant traité de Küçük Kaynarca (1774) avec l'indépendance de la Crimée, bientôt annexée par la Russie.

connu, comparé à l'orientalisme des Britanniques ou plus simplement à celui des érudits du XIXe siècle. La thèse d'Irini Apostolou, soutenue à l'université de Paris-Sorbonne en 2003 et publiée aux PUPS en 2009 dans la collection « Imago Mundi » que dirige François Moureau, vient heureusement combler cette lacune, en s'attachant à décrypter le rôle ambigu de l'image dans la naissance de la science expérimentale, anthropologique ou archéologique, qui se construit durant le siècle des Lumières, par le biais de la confrontation de l'Occident avec l'Autre et l'Ailleurs. L'ouvrage est en effet consacré à l'« étude des mécanismes de production de l'iconographie viatique » au XVIIIe siècle et vise à souligner la spécificité du regard français sur l'Orient, du dernier quart du XVIIe siècle au début du XIXe siècle. Le but de l'auteur n'est donc pas de mesurer la véracité des images du Levant proposées par les voyageurs à leurs lecteurs, mais plutôt de comprendre le sens de telles représentations dans la culture occidentale qui les crée et les diffuse. Pour ce faire, Irini Apostolou a recensé un vaste corpus de représentations iconographiques, principalement des gravures, transmises par les voyageurs français, qu'elle confronte au texte des récits de voyage mais aussi au contexte historique et artistique, pour mettre en évidence l'ambivalence d'une image autant destinée à informer qu'à dépayser le lecteur. Sa recherche est présentée en quatre parties, dans lesquelles l'approche est à la fois thématique et chronologique.

La première partie porte sur l'émergence de la représentation du paysage oriental, tant urbain que naturel, dans les ouvrages viatiques du siècle des Lumières, dont l'auteur s'applique à analyser l'évolution, depuis les relevés topographiques à vocation militaire esquissés dans le dernier quart du XVIIe siècle lors des missions diplomatiques ordonnées par le roi, jusqu'aux vues panoramiques pittoresques gravées pour orner les récits d'illustres voyageurs. Dans tous les cas, Irini Apostolou souligne qu'il s'agit rarement de descriptions visuelles de la réalité mais plutôt de véritables reconstructions intellectuelles, souvent nourries d'idées préconçues empruntées aux auteurs antiques. Un chapitre évoque toutefois les observations naturalistes, effectuées lors de ces voyages, qui viennent compléter la connaissance du paysage méditerranéen de représentations empiriques des plantes, animaux et insectes exotiques croisés au hasard des pérégrinations.

La seconde partie, consacrée à la représentation des monuments antiques, me paraît être la plus originale de l'ouvrage. En effet, l'étude de la confrontation visuelle du voyageur avec les traces de l'Antiquité gréco-romaine permet d'envisager la culture occidentale dans son double rapport à l'Orient et à l'Antique, c'est-à-dire d'éclairer sous un jour nouveau la secondarité de la culture européenne, qui vient chercher en Méditerranée orientale des témoignages de son prestigieux passé. Si les nombreuses images de monuments en ruine relèvent elles aussi du goût du pittoresque, elles acquièrent progressivement un statut de source historique autonome des textes et deviennent l'instrument critique privilégié d'une reconstitution scientifique du passé. En ce sens, l'auteur révèle la place originale de l'image de l'Antiquité dans la connaissance de plus en plus précise des fondements antiques de la culture européenne. Elle confronte par exemple les relevés analytiques des cités de Palmyre et de Balbek avec les travaux contemporains de Winckelmann, met en évidence le rôle déterminant de l'émulation entre Français et Britanniques dans la définition de cette démarche scientifique et n'oublie pas d'évoquer les prémices de l'égyptomanie qui ouvrent la voie, à la fin du XVIIIe siècle, à l'Expédition d'Égypte de Bonaparte. Cependant, Irini Apostolou rappelle à juste titre que la connaissance livresque de l'Antiquité continue de conditionner une part non négligeable des représentations des monu-

ments antiques dans les récits des voyageurs européens, qui, suivant l'exemple de l'ambassadeur Choiseul-Gouffier, parcourent les sites grecs « un Homère et un Hérodote à la main ».

D'une certaine manière, ce conditionnement est l'objet principal de la troisième partie du livre. Les rares représentations de monuments civils, religieux et militaires d'époque byzantine ou ottomane révèlent en effet les limites de la démarche analytique mise au point au XVIIIe siècle. Parce qu'il est jugé sans intérêt, voire décadent, l'art byzantin est presque complètement ignoré des ouvrages viatiques des Lumières. De la même manière, les mosquées ottomanes, considérées comme de simples églises byzantines converties en lieux de culte musulman, ne retiennent qu'exceptionnellement l'attention des voyageurs. Quand un tel monument est représenté, c'est toujours en fonction de ce qui fait sens pour les Européens. Ainsi, le palais de Topkapı, siège du pouvoir ottoman, n'est souvent représenté qu'en fonction de la cérémonie de réception des ambassadeurs occidentaux par le grand vizir et le sultan. D'après Irini Apostolou, il faut attendre les travaux d'Ignace Mouradjea d'Ohsson pour voir appliquée aux monuments ottomans la démarche analytique mise au point à la même époque pour les temples antiques.

Comparée à la seconde, la quatrième partie relève d'une approche plus classique de la représentation de l'altérité. Irini Apostolou montre à travers de nombreux exemples que l'iconographie consacrée aux Orientaux s'ancre dans la tradition renaissante des recueils de costumes et répond à un « système iconique codifié ». À ses yeux, la représentation stéréotypée de la société ottomane est le fruit de l'imaginaire collectif que l'Occident projette sur l'Orient. Ainsi, les poncifs véhiculés depuis le XVIe siècle sur le pouvoir despotique et la puissance militaire de l'Empire ottoman déterminent le regard porté sur le sultan, les officiers du sérail et les soldats de l'armée turque ; le goût de l'insolite justifie les images exotiques des petits métiers de Constantinople ; quant aux fantasmes européens relatifs au harem, ils conditionnent la représentation de la femme orientale, voilée ou dévoilée. L'auteur souligne que le développement du goût du pittoresque aboutit à la multiplication de scènes de genre dans lesquelles les personnages sont intégrés à des paysages méditerranéens caractéristiques.

Dans ce livre remarquablement documenté, les nombreuses planches illustrent la diversité et la richesse des sources consultées et éclairent judicieusement le parti pris défendu par l'auteur. L'inventaire des sources témoigne du caractère érudit de la recherche. Les nombreuses notes de bas de page renvoient efficacement aux sources et à la bibliographie. On regrette toutefois qu'il soit trop rarement fait appel aux études critiques antérieures dans les trois premières parties du livre et qu'inversement, dans la quatrième partie, certaines œuvres évoquées, en particulier artistiques, ne soient pas systématiquement référencées. Par ailleurs, l'approche thématique, souvent justifiée, se fait parfois au détriment de la cohérence du regard que chaque voyageur porte sur l'Orient. Que dire par exemple d'une représentation qui mêle ruines antiques, ville moderne et scène de genre au sein du même paysage ? On aimerait enfin en savoir plus sur les choix d'édition de certains ouvrages analysés.

Globalement, la thèse d'Irini Apostolou s'inscrit logiquement dans la lignée des travaux d'Edward Said (*L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, 1980 pour sa traduction française). L'ouvrage est la démonstration magistrale que l'iconographie de la Méditerranée orientale contribue davantage à la formation d'une identité spécifique *a contrario* de l'Occident qu'à la connaissance objective de l'Orient. Chaque page souligne en effet l'am-

bivalence de la dimension à la fois cognitive et esthétique de l'image. Mais toute connaissance de l'Orient est-elle pour autant impossible ? Irini Apostolou elle-même note à plusieurs reprises le caractère précieux de certaines gravures pour appréhender les monuments antiques avant leur restauration, leur lente détérioration, voire leur totale destruction. Dans un autre chapitre, elle évoque à juste titre les recueils de miniatures turques collectionnés par les Européens, qu'elle considère comme une source probable des représentations occidentales de la société ottomane, sans pour autant montrer le rôle déterminant que de telles œuvres ont pu jouer dans la construction d'un savoir européen sur l'Orient. Un des enjeux des recherches futures consacrées à cet « orientalisme précoce » ne serait-il pas justement de tenter une analyse dynamique des échanges entre l'Orient et l'Occident, en vue d'éclairer des situations d'interculturalité véritable ?

Jeff MORONVALLE

Odile MOREAU, *L'Empire ottoman à l'âge des réformes. Les hommes et les idées du « Nouvel Ordre » militaire, 1826-1914*, Paris-Istanbul, Maisonneuve & Larose-IFEA, 2007, 402 p.

Voici la publication d'une thèse remaniée de doctorat d'histoire. La problématique est classique : la réforme des institutions ottomanes. Le sujet l'est moins : l'armée des derniers sultans. De celle-ci, nous connaissons bien les grandes batailles et les grands hommes, les succès et surtout les défaites. Mais nous savons très peu de choses sur les soldats qui la composaient et les officiers qui la dirigeaient. Aussi, quand O. Moreau annonce d'entrée de jeu qu'elle entend combiner « une approche micro-sociale des acteurs croisée avec une approche plus globale des réformes militaires » (p. 7), nous espérons avoir entre les mains le livre qui nous manquait sur l'armée ottomane des derniers temps. Nous allons essayer de comprendre pourquoi ce n'est pas tout à fait le cas.

O. M. commence avec ce que nous connaissons le moins mal : le programme des réorganisations militaires à l'époque des réformes (*Tanzimat*). Elle fait le point sur les grandes lignes de l'instauration du système de conscription, explique pourquoi ce système n'a pratiquement jamais intégré les non-musulmans, et s'attache à évaluer méthodiquement le nombre et la qualité des troupes mobilisées lors des nombreux conflits dans lequel l'Empire a été engagé entre 1826 et 1914. L'exposé est clair, documenté. O. M. retrace ensuite les étapes de la mise en place d'un réseau scolaire, soulignant la transition d'une inspiration française, dominante jusqu'à la fin des années 1870, à une influence allemande prépondérante, puis hégémonique à la veille de la Première Guerre mondiale. Les programmes d'enseignement sont bien décrits (l'importance accordée au dessin et aux mathématiques notamment, p. 78). Mais voici que se dessine une vision sans nuances, méritocratique, du corps des officiers : « hérédité minimale » (p. 98), « mobilité sociale élevée » (p. 98), « ascenseur social » (p. 319). Aucune donnée précise, chiffrée, n'est citée pour le prouver. Il faut faire comme si les règlements scolaires étaient conçus pour être appliqués, comme si les matières des programmes étaient effectivement enseignées, comme si des jeunes gens étaient « pratiquement analphabètes » (p. 66) à leur entrée à l'École de guerre en 1834, malgré l'obligation qui leur serait imposée de « connaître l'arabe et le persan » (même page, six lignes plus bas). Au moins est-il ici question de formation scolaire au

sein de l'armée – S. Somel et B. Fortna avaient négligé ce sujet dans leurs ouvrages respectifs[1] –, avant que ne soit évoqué l'enjeu décisif de l'intégration des provinces dans l'ordre militaire impérial. Le problème est posé clairement, et l'on voit davantage les hommes ; trois groupes militaires sont envisagés : les timariotes bosniaques en 1874, la cavalerie *hamidiye* en Anatolie orientale, les *kuloğlu* à Tripoli de Barbarie. Ces figures historiques sont bien connues, mais l'usage de la bibliographie en langue allemande et l'exploitation des archives du Service historique de l'armée de terre à Vincennes les éclairent d'un jour nouveau.

La deuxième partie porte sur les carrières d'officiers et les difficultés de la condition de soldat. O. M. nous convie à une approche de l'armée « à hauteur d'hommes » (p. 151). Or les hommes dont il est question sont au nombre de trois (les maréchaux Ahmed Muhtar Pacha, Süleyman Hüsnü Pacha, Osman Pacha) ; leurs parcours respectifs sont juxtaposés sans être ni comparés ni mis en perspective avec les profils d'autres officiers supérieurs d'une armée dont l'auteure entend pourtant restituer « la diversité » (p. 151). Les dossiers du personnel militaire ottoman ne sont certes pas ouverts à la consultation en Turquie, mais O. M. aurait trouvé dans les *sicill-i ahval* des archives de la Présidence du Conseil à Istanbul de quoi nourrir les biographies de certains d'entre eux (Gazi Osman ou Ahmed Şakir, par exemple), et quantité d'informations sur les officiers subalternes placés au service de l'administration civile. Quelques précisions sur les grades, au passage : *müşir* (maréchal) n'est pas un titre, mais un grade, et il inexact de dire qu'il « n'était accordé que de manière très exceptionnelle dans l'Empire ottoman » (p. 86) ; pourquoi traduire *mülazim-i sani* « lieutenant en second » et non « sous-lieutenant », *mülazim-i evvel* « lieutenant en premier » et non « lieutenant « (p. 182) ? On oublie ces détails, alors qu'O. M. passe à l'étude minutieuse des déficiences logistiques et budgétaires de l'armée, et établit en quoi celles-ci ont pu nourrir les mécontentements des cadres ou de la troupe.

La troisième partie porte sur les rapports de l'institution militaire au pouvoir impérial au début du XXe siècle. Le dispositif juridique au sein duquel s'insère la politique de réduction des cadres en 1908-1909 – ce qu'O. M. décrit comme un « grand ménage dans l'armée » (p. 233) – est analysé au gré des refontes permanentes dont il est l'objet. L'auteure montre bien en quoi la politisation de l'armée recoupe une gamme variée de comportements (indiscipline, révolte, désertion), et nourrit des formes de loyauté diverses, davantage tournées vers la défense de l'Empire qu'orientées vers la personne du souverain. L'analyse est ici convaincante ; elle offre des clés de compréhension au façonnement de l'armée nationale turque, entre la Révolution de 1908 et l'instauration de la République en 1923.

Au total, ce livre comble une lacune historiographique importante : il fait le point sur les évolutions de l'armée ottomane des derniers temps. Mais l'objectif fixé n'est qu'en partie atteint : on en apprend plus sur la réforme de l'institution militaire que sur les pratiques des soldats et les idées des officiers. Cela tient à la démarche optée par l'historienne : elle a fait le tour d'importantes collections d'archives militaires européennes ; elle a laissé de côté des sources ottomanes (la presse si foisonnante d'informations sur les parcours et

[1] Selcuk Akşin Somel, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908. Islamization, Autocracy and Discipline*, Leyde, Brill, 2001 ; Benjamin Fortna, *Imperial Classroom. Islam, The State, and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford, 2002.

les carrières ; les mémoires d'officiers publiés en grand nombre ces dernières années) qui l'auraient pour le coup située « à hauteur d'hommes ». Quelques erreurs et imprécisions sont à noter : Gazi Ahmed Muhtar, loin d'être « ambassadeur extraordinaire » (p. 161) en Égypte (officiellement ottomane jusqu'en 1914) y séjourna comme « haut commissaire » (p. 162) ; le lycée impérial de Galatasaray fut ouvert en 1868 et non en 1867 (p. 84) ; la laïcité devint un « principe de droit positif turc » en 1937 et non en 1928 (p. 322). Mais ce qui déroute le plus le lecteur, ce sont les multiples imperfections formelles de l'ouvrage. L'introduction, trop courte (à peine trois pages), tient de l'avant-propos. Les parties mériteraient des conclusions. Il aurait fallu un index de l'administration militaire dans lequel auraient figuré les termes du glossaire (p. 385-390). Les transcriptions ne sont pas toujours harmonisées. Un seul exemple : « Gâzî » (p. 154) apparaît aussi sous la forme « Gazi » (p. 163) et « Gâzi » (p. 162). Les coquilles foisonnent ; les reproductions iconographiques et cartographiques sont illisibles. Ces défauts sont d'autant plus regrettables qu'ils auraient pu être corrigés sans grande difficulté par des lecteurs avisés et des éditeurs compétents.

Olivier BOUQUET

M. Şükrü HANİOĞLU, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2008, 243 p., index, illustrations et cartes.

Sur un nombre de pages réduit, Şükrü Hanioğlu, directeur du département de Near Eastern Studies à l'université de Princeton et spécialiste incontesté du mouvement jeune-turc, présente l'histoire de l'Empire ottoman du règne de Selim III à sa dissolution après 1918. La thèse centrale du livre, impressionnant et surprenant à plusieurs égards, réside dans l'émergence au cours du XIXe siècle d'une « modernité ottomane » au-delà des imitations de l'Occident ou des réformes imposées de l'extérieur. Pour l'auteur, l'État ottoman a réussi le défi, qui se posait également à ses « contreparties européennes » (p. 209), de transformer l'Empire d'un « anachronisme » (p. 208) en un empire moderne. L'histoire ottomane apparaît ainsi comme « une part intégrale des histoires plus larges de l'Europe et du monde », qui ne se réduit pas à « une affaire des statistiques de commerce » (p. 4). D'après Hanioğlu, la lecture rétrospective de l'Empire représente la raison principale de la méconnaissance de la réalité ottomane du XIXe siècle, qui apparaît, sous le paradigme du déclin, comme un échec ou, au mieux, comme une étape des développements linéaires, tel le nationalisme, le sécularisme, ou la modernisation qui trouvent leur maturité dans le monde post-ottoman. Contre de telles approches, Hanioğlu situe l'histoire ottomane entre l'action politique de l'État et « les poids oppressifs des circonstances » (p. 2) qui définissaient la marge de manœuvre de l'élite étatique (p. 210).

Le livre est d'abord une étude brillante d'histoire politique du XIXe siècle ottoman, centrée sur l'État central et reposant extensivement non pas sur la littérature secondaire, mais sur une base époustouflante de sources primaires. Suivant l'approche programmatique exposée dans l'introduction et reprise dans la conclusion, les rapports entre centre et périphérie et la tentative de l'État central de trouver une réponse à la modernité servent de prismes principaux pour l'analyse chronologique du XIXe siècle ottoman en six chapitres, les trois premiers couvrant une période allant jusqu'à 1839 ; ensuite sont traités la

période des Tanzimat, le régime hamidien et la seconde période constitutionnelle. Le récit suit, dans ces lignes générales, une structure qui consiste à procéder par étapes, mettant en valeur l'action de l'État. Au début d'un chapitre, Hanioğlu présente les évolutions politiques et les conflits de pouvoir au sein de l'État et décrit en détail les changements dans la structure administrative et juridique de l'Empire qui en résultaient. Il accorde ensuite une place importante à la diplomatie, dont il déplore qu'elle soit négligée par l'historiographie (p. 4), qui lui sert d'axe principal pour démontrer l'intégration de l'Empire dans l'histoire mondiale du XIXe siècle. Enfin, après un bref chapitre sur l'économie, l'auteur présente longuement les changements dans la vie intellectuelle, la mentalité et la culture de l'élite ottomane.

Pour un livre évoluant autour de la modernisation ottomane, la partie sur la période pré-Tanzimat est inhabituellement longue. L'image dressée de l'empire pré-moderne, marqué par un pouvoir central dont l'autorité n'allait qu'à peine au-delà de la capitale, et une ferme opposition à toute tentative de changement, sert en premier lieu à souligner la radicalité de la transformation au cours du XIXe siècle. Si, au début, malgré des tentatives de changements dès la fin du XVIIIe siècle, ce fut encore la périphérie qui essaya d'imposer la réforme au centre, en 1839 ce rapport s'était inversé. Désormais l'État ottoman était engagé dans un processus continuel et souvent enthousiaste de réforme qui allait se poursuivre jusqu'à la dissolution de l'Empire. Hanioğlu analyse avec finesse comment les réformes des Tanzimat mettaient l'Empire sur des bases complètement nouvelles. Les Tanzimat non seulement redéfinissaient les structures administratives et judicaires de l'Empire, mais se répercutaient sur les mœurs et la mentalité de la société ottomane. Ainsi, des passages sur l'histoire culturelle ottomane offrent des aperçus subtils sur les changements touchant la vie des Ottomans autour du milieu du XIXe siècle. Pour ne donner qu'un exemple de la richesse surprenante de l'étude : une comparaison sur les registres de livres possédés par des fonctionnaires de l'État du milieu du XVIIIe siècle au milieu du XIXe siècle sert à Hanioğlu à analyser l'évolution de la mentalité des membres de l'administration supérieure ottomane pour constater que le cadre religieux avait cédé à une pensée nourrie par des livres français et définie par des idées occidentales matérialistes et les valeurs des Lumières (p. 27-33, 96).

D'après Hanioğlu, tout au long de la période traitée, l'effort de l'État ottoman pour réformer l'Empire s'est trouvé confronté à deux constantes qui échappaient à son contrôle et empêchaient la réalisation de la politique de réforme dans des conditions stables. D'abord, les « forces centrifuges » (p. 3) de l'Empire, consistant en des agitations aux périphéries, encouragées notamment par l'émergence des nationalismes comme facteur principal de l'action politique et l'incapacité de l'État à développer une identité nationale universelle (p. 51 et suivantes). Le deuxième facteur mis en avant, quoique d'une façon bien moins développée, est la politique des grandes puissances. Pour l'auteur, les puissances, tout en ayant imposé la réforme à l'Empire, restaient dans la pratique opposées à une véritable modernisation de l'Empire. Ainsi la perception des grandes puissances comme appuis des réformes ottomanes changea dès les années 1870 avec le nouvel ordre diplomatique, sous l'impact duquel l'Empire se voyait déchu de son statut de pays européen, statut qu'il avait encore su faire valoir dans l'équilibre diplomatique des périodes post-napoléonienne et post-1848.

En conséquence, l'approche de la modernisation sous Abdülhamid II se distinguait dans ses grandes lignes des époques précédentes en ce qu'elle ne portait plus l'optimisme initial

de la politique de réforme et visait à l'établissement d'une modernité ottomane propre par acculturation, et non plus par de simples imitations des pays occidentaux. L'autre caractéristique marquante de cette époque fut la montée de la contestation politique venant des groupes sociaux qui étaient eux-mêmes un produit du processus de la modernisation. Le régime hamidien était ainsi obligé de prendre garde à la mise en cause de son autorité par le mouvement des Jeunes Turcs qui prétendaient représenter la force musulmane la plus moderne de la société. Le conflit se solda finalement dans la révolution de 1908 qui introduisit une nouvelle ère dans l'histoire ottomane.

Dans le chapitre sur la seconde période constitutionnelle, Hanioğlu reprend l'approche définie entre autres par Tarık Zafer Tunaya consistant à présenter l'histoire de cette époque essentiellement autour d'une analyse de la politique du Comité Union et Progrès. Cette époque est la période la plus courte traitée, mais avec plus de 50 pages, ce chapitre, qu'il intitule « La décennie la plus longue » de la fin de l'Empire, forme la partie la plus riche et la plus détaillée du livre. L'accélération de l'histoire dans cette période a produit une richesse extraordinaire dans l'ensemble des domaines historiographiques qui pose un véritable défi à l'historien. Toutefois, l'auteur réussit à établir une synthèse dans ce chaos historique et arrive à présenter d'une façon cohérente les évolutions qui se sont produites dans l'administration étatique, la diplomatie, l'économie, la structure sociale, le problème du nationalisme et la vie culturelle et intellectuelle de la Révolution jeune-turque à la chute de l'Empire.

Les crises successives de l'Empire confirmaient le caractère autoritaire inhérent à la pensée unioniste qui manquait d'une cohésion intellectuelle, telle que celle des Bolcheviques, pour proposer une véritable idéologie de changement radical (p. 202). Ainsi le CUP formulait de nouvelles réponses à la situation de l'Empire, sans pour autant vraiment transcender l'ordre établi. Ceci prenait la forme d'une interprétation plus turquiste de l'ottomanisme (contre l'interprétation à l'origine universaliste de cette idée) et de la recherche d'une alliance diplomatique avec des puissances contre la politique de neutralité définie par Abdülhamid. Rejeté systématiquement par les grandes puissances et hanté par le spectre de l'isolement, l'État ottoman entra en guerre aux côtés des Empires centraux, décision lourde de conséquences prise, comme le précise Hanioğlu en se référant aux travaux de Mustafa Aksakal, principalement sur initiative ottomane (p. 175). Un bref résumé des développements des anciennes provinces ottomanes après 1918 dresse une image de la dissolution de l'Empire et donne à voir en même temps la continuité des tendances définies sous la seconde période constitutionnelle. Car pour l'auteur, l'héritage socio-politique le plus important de « l'ère du CUP » dans l'espace post-ottoman fut l'émergence de nouvelles élites au détriment des anciennes dans toutes les communautés de l'Empire, des élites nationalistes qui fondaient leur conception politique sur le parlementarisme, l'organisation des partis, la presse et aussi l'armée (p. 200).

Le moins que l'on puisse dire à propos de la *Brief History*, est qu'il s'agit d'une étude inhabituelle. À mi-chemin entre livre de synthèse et littérature spécialisée, l'ouvrage est fondé sur une solide recherche, bien écrit et clair dans sa narration. Il offre une vertigineuse richesse qui fait de sa lecture un véritable plaisir, mais avec des présentations parfois très détaillées, Hanioğlu demande beaucoup aux lecteurs de sorte que, sans connaissances même rudimentaires de l'histoire ottomane, on risque d'être très vite perdu.

Le caractère particulier du livre apparaît notamment dans l'utilisation excessive de sources primaires au détriment des références à des travaux historiographiques. Ce choix

s'accorde avec la thèse mise en avant par l'auteur du développement d'une modernité ottomane, et démontre en effet la richesse des interrogations historiques de l'époque. La base documentaire est impressionnante dans toutes ses dimensions et couvre des documents tirés des archives de plus de cinq pays et des sources imprimées en près de dix langues différentes. Le livre s'avère ainsi représenter en même temps une introduction aux sources sur l'étude de la fin de l'Empire ottoman, même si certaines des archives n'existent plus ou sont inaccessibles et si plusieurs écrits ottomans utilisés sont carrément introuvables. Pourtant, le livre comporte peu de renvois à des ouvrages historiographiques pour diriger le lecteur vers la littérature spécialisée et on peut se demander si une telle démarche est adaptée pour un livre de synthèse. Pour donner un exemple : en résumant l'établissement de la bureaucratie des Tanzimat, l'auteur se réfère non pas aux travaux de Carter Findley, mais à l'ouvrage en ottoman du chroniqueur Ahmed Lûtfi Efendi. Cette même approche rend aussi difficilement utilisable la bibliographie qui ne distingue pas entre les sources et la littérature, et dans laquelle on trouve Stanford Shaw suivi par Shibli Shumayyil, Donald Quataert par Leopold Ranke, François Georgeon par William Gladstone.

Ce choix de méthode renforce un problème plus programmatique. Il serait erroné de reprocher à Hanioğlu d'avoir choisi un prisme analytique et non pas un autre. Pour autant, il importe de souligner que sa grille de lecture centrée sur l'action étatique marginalise un bon nombre de tendances historiques qui, pour d'autres chercheurs, sont capitales pour comprendre la réalité ottomane au XIXe siècle et le développement de la modernité dans l'Empire. Rien que les parties sur les relations entre l'Empire et les grandes puissances représentent, à elles seules, la contribution la plus importante à l'étude de la Question d'Orient depuis des années, mais la marginalisation de la dimension économique dans le déroulement de ces rapports est quelque peu troublante. Le mot « impérialisme » apparaît en somme six fois, uniquement pour désigner la méfiance de l'élite ottomane vis-à-vis des pays européens, tandis que « capitalisme » apparaît une seule fois (dans une citation). De même, on trouverait peu sur les évolutions démographiques et sociales qui ont bouleversé la population ottomane au cours du XIXe siècle. Cependant, la facette la plus contestable de son approche est que cette lecture d'en haut dissimule parfois l'extrême diversité des imaginations politiques qui ont existé dans la société ottomane, y compris au sein des rangs étatiques. Effectivement, Hanioğlu se rapproche dans ses interprétations de la vision que l'élite étatique de l'époque aurait eue de l'évolution de l'Empire et de son propre rôle dans cette évolution, et ne manifeste pas toujours la distance nécessaire par rapport aux sources utilisées. De cette façon, le développement d'une « modernité ottomane » apparaît parfois plus comme le résultat d'une politique volontariste que comme un phénomène sociétal négocié. La présentation prend parfois des formes étonnamment traditionnelles. Ainsi, l'émergence des nationalismes auprès de différents peuples ottomans est expliquée d'une façon très classique, et on aurait souhaité que Hanioğlu eût davantage montré la force analytique dont il a fait preuve dans diverses études précédentes, qui continuent à marquer les études sur les nationalismes dans l'Empire. La même chose est vraie pour le génocide arménien : tenant compte du fait qu'il s'agit peut-être de la question la plus débattue de l'histoire ottomane, sur laquelle Hanioğlu a eu des interventions éclaircissantes, traiter cette question en un seul paragraphe est inacceptable (p. 182).

Pour autant, ces points ne diminuent en rien la qualité extraordinaire de cet ouvrage. Tout au long de sa présentation, Hanioğlu reste cohérent dans sa démarche et excelle dans l'analyse de l'histoire politique de la fin de l'Empire ottoman. La richesse des sources et

la finesse des analyses font du livre, malgré des difficultés techniques, une véritable incitation à la recherche, poussant le lecteur à reprendre les indices donnés par l'auteur. En somme, Hanioğlu a présenté une synthèse magistrale de la fin de l'Empire qui apprendra beaucoup, même aux meilleurs experts de l'époque. *A Brief History of the Late Ottoman Empire* va sans doute s'imposer comme une référence incontournable dans son domaine.

Erdal KAYNAR